



نعة الارهاب

عن علمانية جديدة



اقتنعة الإرهاب

البحث عن علمانية جديدة

الإخراج الفني والتنفيذ :
صبري محمد الواجد

الغلاف بريشة الفنان
أحمد مرسى

د. غالى شكرى

أقنعة الإرهاب

البحث عن علمانية جديدة

إلى ذكرى ممدوح عزت

نذر حياته حتى اللحظة الأخيرة لمقاومة
الإرهاب ومن أجل حقوق الإنسان

برولوج

رسالتان

الأولى : من خرج فودة :

من الخلف انهمدت رصاصتك ، ولكنى رأيتك . رأيت عينيك المفتوحتين على آخرهما ، ورأيت فمك المزموم الشفتين ، ورأيت العزم فى ساعدك . أنت لا تعرفنى ، وربما لم تقرأ لى حرفا ، ولكنى اعرفك .

اعرفك من قبل ان تأتى إلى هذه الدنيا ، منذ لم يجد أبوك وامك من مسرات الدنيا ولذا اندها سوى أن يمتحانك الحياة . تلك هى دارخص ليالى، يوسف إدريس .

كان أخوتك ينامون تحت فراش والدك . أربعة جدران تضم الجميع فوق السطوح الساخنة والباردة . فى هذه الغرفة الراقصة شتاء يجود سقفها بماء الشرب هاطلا من السماء مباشرة وتصلى صيفا حتى لا تتجاوز الشمس حدودها فلا تحرق الخبز الذى قدنته اشعتها ، عشت عمرك مشدوداً بين الرقص المثلج والصلاة الساخنة .

كان أبوك هو الذى يرسلك إلى العم جرجس لتأثيه بما لذ وطاب من الجبن والزيتون ، وكانت أمك هى التى تحملك كعك العيد إلى الست جمانة . وكنت وأخوتك تلعبون فى الحارة مع إبراهيم وسعدية وبطرس وحنان وعبد الله وعبد السيد ، تحكون الحواشيت وتغنون المواويل وتتنازكون وأنتم تشدون الحبل وأنتم تقفزون السيجة وترمون النحلة .

وكانت الحارة تبدأ بالمسجد العتيق الجميل وتنتهى بالكنيسة التى تصطف بجوارها مقاعد عم على صاحب المقهى الصغير المتهاك ، يجلس عليها الشيوخ والشباب يلعبون الطاولة والكوتشينة .

فى السادسة من عمرك ذهبوا بك إلى المدرسة البعيدة من الحى . ثار الخلاف بين الأب الذى يريدك أن تتعلم «صنعة» فى ورشة النجارة أو الحدادة المجاورة ، وبين الأم التى أصررت على أن تدخل المدرسة وتفك الخط .

وذات يوم اثناء عوبتك من المدرسة - هل تذكر - قابلك بطرس فلم تقف وتصافحه كما هى عابتك . قلت لوالدتك فى السر : لن لعب معه بعد الآن ، لانه واهله اجمعين سوف يذهبون إلى النار . هكذا قال «الاستاذ» ، وهكذا قرأت فى كتاب المحفوظات . وطلبت من والدك الا يرسلك إلى مكان جرجس مرة أخرى ، ولم تقل «العم» كما تعودت . واندشش ابواك من هذا الكلام الذى كبر واستطال عاماً بعد عام . كان زملاؤك الاقباط يحفظون آيات من القرآن مثلك ، ويذهبون كل أسبوع إلى «مدارس الأحد» لقراءة الإنجيل . وفى شهر رمضان لا يفطرون فى الشارع أو فى المدرسة ، ويعضن آباؤهم كانوا يفطرون فى المغرب مع والدك وآخرين من اهل الحارة . ولكن هذه العادات تغيرت فجأة .

وذات يوم آخر ، أنت لا تنساه ، قال الأب انه سمع وشاهد فى التليفزيون عند أحد الأصحاب كلاماً قريباً مما سبق أن سمعته فى المدرسة عن الكفرة والمشركين وأعداء الله . ولم تفهم والدتك هذا الكلام ، وكانت ما تزال تتبادل الزيارات مع الست جميانة . ولكن والدك طلب إليها أن تزورها فى السر ، وطلب من اختك أن ترتديا الحجاب ، ولم تفهم الاثنان سببا لذلك ، ولكنهما فرحا بالثياب الجديدة .

ولم تستطع أن تدخل المدرسة الثانوية ، وفى اليوم الذى قررت فيه أن تقدم أوراقك إلى المعهد المتوسط ، رايت مشهداً لم يخطر ببالك من قبل . كانت الكنيسة الواقعة فى نهاية الحارة تحترق ، وقد ازدهم الاهالى وهم يطفئون النيران : عم جابر والحاج محمود والجزار والبقال والنجار والحداد والشيخ صابر والاسطى علوان والمعلم جورج والمقدس

عبد السيد. ونجح الجميع فى السيطرة على اللهب فلم يمت احد ، وإن احترقت بعض الكراسى والأبواب والسقائر . وهرولت أنت مسرعاً إلى البيت الذى كان خالياً إلا من أخيك الأصغر .

وفى المساء كانت الحارة تضرب أخماساً فى اسداس عما جرى . أما أنت فقد ذهبت إلى موعذك الذى لم تفش سره لأحد . قال لك ذلك الشاب الطويل الأسمر : إياك أن تحزن مما رأيته اليوم . ما هى البداية النهائية للكفر . وإياك أن تظن الكفر مقصور على غير المسلمين ، فالكفر يملأ دنيا المسلمين وغيرهم . الجميع يعيشون فى الجاهلية ، وإن تلبسوا مسوح للإسلام أو غيره من الأنيان . أنت الآن تولد مسلماً للمرة الأولى . دعه هذه اللحظة من الكفار حتى لو كانوا من أهل بيتك . إنهم أعداؤك ، أعداؤنا ، أعداء الله ورسوله . لا تنظر وراءك ، اترك كل ممالك فى الدنيا واتبعنى .

اصغيت إلى الصوت فى خشوع المتبتلين . وفقد الجميع عنوانك منذ ذلك الحين .

لم يكن لك عنوان .

كنت تنتقل من عنوان إلى آخر ، ربما مرات فى الليلة الواحدة . أمسيت صديقاً لليل والصمت ولغة العيون والخوف والأسرار الغامضة . ولا بد أنك شعرت بانك جزء متواضع ولكنه يزداد أهمية فى «بيت» كبير له أرض وسقف وجدران ومدخل ومخرج . أنت من أهل هذا البيت ، لست ضيفاً ولا شريفاً فى مأوى المعجزة والإيتام وأبناء السبيل . لم يعد الجوع إلى الرغبة أو الأنتى يطاردك ، وإنما الجوع لأن يتسع هذا البيت ليشمل الدنيا كلها هو الذى ينفى صبرك بنيران الطموح لأن يكون لك دور فى بناء هذا البيت وتوسيعه .

وفى إحدى ظلمات الليل وفى رقعة من الصمت والسر والخوف الغامض قيل لك إن المسدس هو الذى يبني البيت الجديد ، وهو الذى يحقق وجودك ويكسبه معنى . به تظهر الإسلام من الجاهلية الجديدة وتفتح بياراً للإسلام ما زالت فى غيبوبة الكفر .

قيل لك ان لا ولادة بغير الدم ، وإنك تولد الآن للمرة الاولى ، فإحرق
الذاكرة التى عشت بها حتى الآن ، نحن أبوك وأمك وأخوتك ، لا عائلة لك
سوانا . لا امس لك ، انسى كل ما تعلمته وعرفته من قبل . التاريخ يبدأ
هنا والآن . وفى البدء كانت الرصاصة ، وفى المنتهى كذلك . الرصاصة
هى التاريخ والجغرافيا ، والحياة لمن يطلقها أولاً .

كنت صامتا ترتعد فى داخلك ، ولكنك كسوت وجهك بقناع نسجته
من خيوط الطاعة والصرامة . حاولت أن تلقى ذاكرتك وأنت تقسم على
تنفيذ المهمة «المقدسة» ، لم تتذكر شيئا . كانت أعماقك ترتجف . فى البدء
كان القتل . هذا كل ما وعيته وأنت تتلمس الجسم البارد للمدفع
الرشاش . القتل فالقتل ثم القتل . الحرارة تنبثق فى رأسك . ينبوع ساخن
يتفجر فى أعضائك . أنت لا تعرفنى . رسموا لك الخرائط والبدائل
والوجوه والأزياء . خطوط متقاطعة واللوان وأحجام وكتل وفراغات
واضواء وظلال ، كلها من ورق بلا حياة . وحين وقفت تنتظرنى كان لديك
الوقت لتفكر أو تتأمل أو تتذكر . ولكن شيئا من ذلك لم يحدث . توقفت
كل أجهزة الرأس . تعطلت كل الحواس ما عدا العين تقطر والساعد
يمسك بالمدفع . فجأة انبثق داخلك ضوء يشبه الحلم إنك مثل المدفع
مجرد قطعة من الحديد ، أداة ، وسيلة . وكانت الأسئلة تبرى فى مخيلتك
: لماذا ؟ لماذا ؟ لماذا ؟ ولكن الوقت قد فات . ضغطت عليك الأعصاب : ما
علاقة الإسلام بما سيجرى بعد لحظات ؟ ماذا صنع «الهدف» ، هذا الرجل
الذى سانبجحه بعد دقائق ؟ ماذا سيحدث لأبى وأمى وإخوتى وأهل
الحارة ومصر كلها إذا افترشنا الدماء وأظلمت الكواكب العمياء . لم
تتضح فى وعيك الأسئلة ، تشابكت وارتطفت وتداخلت ، وشعرت أنك
تسبح فى ظلمة عاتية . لا ترى ، لا ترقى ، لا تترك ، لا تفهم ، لا تعى ، كنت
تشعر أنك فى مصيدة ، إنك وقعت فى فخ ، وأن غسيلا مدمرا للدماغ
يزهق روحك ، ولكن الرصاصة الاولى انطلقت فلم يتوقف الرشاش عن
الصراخ الذى قتل كل الأسئلة . ورايت وجهك فى بحيرة ندى يحملق
منهولا . الرصاصة لا تبني بيتا لا وجود له . الرصاصة لا تمنح دورا لمن
أطلقها . الرصاصة لا تقتل الكلمات . رحبت أنا فى غيبوبتى ، وأنت فى
غيبوبتك ، والآخرين فى غيبوبتهم .

الثانية : إلى قرج فودة

حين قرأت كلماتك ايقنت أنك تستحق القتل لسبب آخر غير الكفر ، هو الغرور . حتى بعد رحيلك ما زلت تعاني من هذا المرض اللعين ، فانت تتوهم ان الفقر هو الذى قادنى إلى أشرف الأعمال ، أن أقتلك . ملايين من الشباب أمثالى أكثر فقراً ولم يحظ أحدهم بهذا الشرف . وتتوهم أن «استاذ» المدرسة هو الذى غرس فى قلبى نور الإيمان الذى لا يضيع أمثالك ، ولكن ملايين التلاميذ من زملائى لم يقطعوا المسافة بين الإيمان والفعل الذى يقتضيه . وتتوهم ان التليفزيون هو الذى أوحى لآبى بان تلبس إخوانى الحجاب ، وهناك عشرات الملايين يشاهدون آلة الكفر هذه فيزدادون كفراً ولا ترتدى نسائهم الحجاب أو النقاب . وتتوهم أن أحدهم همس فى أذنى بالسر فمضيت وراءه دون قيد أو شرط ، وديناكم مليحة بالهمسات والسرار التى تقوكم إلى الشيطان . البشر ليسوا بالوسائل للخير أو الشر ، وصوت الله يختار من يشاء ليصل إلى القلب الذى يستحق . وتتوهم أننا أحرقنا بيتاً من بيوت الله حين احترقت كنيسة بمشيئة الله .

هذه الأوهام كلها من صنع خيالك المغرور ، أما وإننى فزت بقتلك ، فإننى سوف أخيب أمالك وأقول لك أنك واحد فقط من أصوات الشيطان . لم تكن أهمها على الإطلاق ، ولكنك الأكثر وقاحة وتطاولاً . لم أقرأ لك حرفاً بالفعل ، ولكنى لمست الغضب ورأيت الشر يتطاير من العيون التى كُلفت بقراعتك . لست أعرفك بالفعل ، ولكن ما عرفه عنك أميرى أمير الأمراء يكفى لمعرفة أنك ... فانت أحد الدعاة إلى الجاهلية ، ترى الإسلام ديناً وليس ديناً ، تساوى بين المسلم والمشرىك ، تؤمن بشرية الإنسان لا بشرى الله ، تطلب بان يكون الدين لله والوطن للجميع ، وتدافع عن حقوق غير المسلمين وفى مقدمتها حقهم فى بناء الكنائس وفى تولى الوظائف والرئاسات والقيادات ، وتستخرج من الكتاب الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام ما يؤيد دعواك ، وتسلط الأضواء المنكرة على تاريخ المسلمين فى عصور تدعوها بالتخلف والضعف والإنحطاط . وتهاجم

بلاداً أكرمها سبحانه وتعالى بطريق الحق وشريعته كإيران والسودان
وتبارك بلاداً حرمها الله من نعمته فراحت في غمار المعصية إلى حد
إرسال الإنسان إلى القبر .

انت ، ايها الكافر ، تريدنا مثلهم وعلى صورتهم ، تريد الشورى التى
نادى بها الكتاب العزيز لمن يختاره الناس لا لمن يختاره الإمام من اهل
الحل والعقد علماء الدين والدنيا . وتريد الشورى ملزمة للإمام الذى لا
يلزمه سوى شرع الله . وانت تتوهم ان اختراعات الكفار فى بلاد الكفر
وما تسميه اكتشافاتهم هى التقدم ومن صنع نشاطهم وعبقريتهم . ولا
تدرك فى جهالك ان الله جل جلاله قد سخرهم واختراعاتهم لنا ، فهم لم
يكشفوا شيئاً سبق للمولى ان سطره فى كتابه الكريم .

اما الذين يسكنون ديارنا من غير المسلمين ، فهم لا يحتاجون إلى
شفاعتك ، لأنهم فى ذمتنا طالما لا يخرجون إلى حربنا ، ولا باس عليهم
طالما يدفعون الجزية صاغرين ، لا ينضمون إلى جيوشنا ولا يولى
احدهم على مسلم .

تتهمنى وإخوانى باننا نقيم دولة داخل الدولة ، خستت ، فإنما
نحن نقيم الدولة على أنقاض الكفر ، ليست الأموال التى تدعونها «اتاة»
إلا الزكاة نقوم بتحصيلها لبناء المساجد والمدارس والمستشفيات ،
وليست الأموال التى تنسبونها إلى الخارج إلا أموال دار الإسلام مهما
وفدت من هذا البلد أو ذاك ، فالمسلمون أخوة لا قوميات تفرقهم ولا
مذاهب ولا لسان ، وليست الأموال التى نأخذها من غير المسلمين بالرضا
أو عنوة إلا الجزية . وليس التدخل بالقوة لحل المنازعات بيننا وبينهم
أو بيننا وبين الدولة إلا نهيها عن المنكر باليد ، وليس اضطرابنا للقتل إلا
فريضة تؤديها جهاداً فى سبيل الله .

ولم يكن مقتلك بيدى إلا أداء لهذه الفريضة . ولكلك ان تفهم . امثالك
لا يفهمون اللذانذ الثلاث التى نستمتع بها فى أداء الفريضة . تسمونه
بالعقاصد الكبيرة اغتيا لا وراهبا وخروجاً دمويها على القانون قانونكم
انتم . اما حين نوضع بين الاختبار والاختيار فإننا لا نتردد فى السلوك
القويم وتنفيذ شريعة الله وأداء الفريضة التى نلتذ بجهادها ثلاث مرات .

الأولى هي تلك الحياة التي تصفونها بالسرية . أشعر كأنني جزء من كل ،
عنصر في كيان يتحرك ويحرك بمشيئة واحدة ، إنني حاضر وحي
وكائن في هذا الكيان وحركته . لا حياة لي خارجه . أنا جزء ، ولكني
أشعر بأنني الكل . أنا عنصر ، ولكني أشعر بأنني الكيان بأكمله . هل
هذه هي الحياة السرية ؟ لتكن . إنها لذة لا تضاهي أن أكون داخلها كل
شيء ، وخارجها لا شيء على الإطلاق . عالم كامل نصنعه بانفسنا ،
ليس من الماديات وحدها ولا من المعنويات وحدها ، بل من الأضواء
والظلال والشهيق والزفير والخيالات والوقائع تتشكل لغتنا وأساليب
يقظتنا ونومنا وأبصارنا وأغماضنا وأحاسيسنا وأفكارنا . عالم ليس هو
عالمكم فتسمونه الحياة السرية . إنه لذتنا الكبرى الذي يحرم عليكم
الانتشاء بها .

وأما اللذة الثانية فهي ما تصفونه متاهفين بالسمع والطاعة . نعم ،
أنتي اسمع فاطيع ، لأنني أسمع بقات القلب وأطيع الهاتف الذي لا يُرد .
ليس الأخوة مجموعة أوامر ، ولا الأمير يوق تعليمات ، وإنما هم
وسائط اختارها الله ، فمعصيتهم معصية لله . وهل تملك العين أو اليد أو
القدم أن تستعصى على إرادة الجسد إذا تحرك من أجل الحياة . وهل
يتحرك الجسد إلا إذا تلبسته الروح ؟ هكذا نحن أعضاء مطيعون في
الجسد الذي تحركه الروح . العضو الذي لا يطيع هو العضو الميت ، ولا
مكان لعضو مشلول في جسد حي . لذلك نلتذ بالسمع والطاعة للتذائنا
بالحياة ذاتها . إننا نطيع صوت الروح في الجسد ، فنحيا .

وأما لذة اللذائذ ، ولا تفخر فك ، فهي القتل . إنه نزوة الإمتنان ،
بالسمع والطاعة ، للعشق الذي لا يبارى . في القتل تصل المتعة إلى
منتهاها والفريضة إلى غايتها . هذا هو الفعل الجامع المانع ، فلست
وحدى الذي يقتل ، وإنما استجمع في قوائ الكيان الشامل للجميع الذين
صاروا واحداً هو أنا . أنا «الكل في الكل» أحقق ذاتي ونوات الآخرين .
أحقق وجودي في إعدام الآخر . السمع والطاعة هنا استجابة للتحدي
الكامن في اعضائي . والقتل فعل واحد يجمع الأفعال جميعاً ، هو اللذة
العظمى التي تنطوي على كافة اللذائذ المجهولة والمعلومة . الحرمانات

الماضية والأشواق المحرمة والأحلام الخاطفة والكوابيس العمياء
والطموحات العجائبية ، كلها تجتمع في بوتقة واحدة ، في لحظة
واحدة كالبرق . يصبح السلاح عضواً من اللحم والعظم اغزو به عالمًا
كاملاً وافتح نيا الأسرار اللانهائية . وتغذو الدماء لونا سحرىا للمباهج
الأسيرة والنشوات العاتية . تنبثق النافورة الحمراء في جسدك كله من
قبل أن ترتمى النبيحة في بحيرة عروقها المتدفقة . افتح عينى على
آخرها وارقص . تسمونه الجرى ، ولكنى ارقص ، وارقص إلى ما لا نهاية .
إنه الفرح المجنون باللون القانى الجميل ، وقد خرج سرى من صدرى ،
ولكنكم لن تمسكوا به . قد تمسكوا بى حيا أو ميتا ، اما سرى فهو
يسبقكم إلى نقطة لا تراها عيونكم . هناك أعود إلى الرحم البكر حيث
أولد من جديد ، وتتوهمون بغروركم إننى فى السجن أو القبر .

أعرفت لماذا قتلتك أيها الرجل ؟

مقدمة

(١)

لم يعرف العالم العربى الحديث العلمانية قط كجزء من مشروع حضارى أشمل . وإنما عرفها حيناً كثقافة عقلانية تنويرية أو كمجموعة من القوانين المنقولة عن الغرب ، وأساساً فرنسا، وذلك لأن النهضة الاجتماعية - الثقافية للشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية لم تعثر على الصيغة العلمانية المناسبة لتطورها ، وتطور المجتمع بشكل عام ، كانت هذه البرجوازية قد نشأت فى الأصل هجيناً ولم يحدث أن كانت طبقة مستقلة ، فقد تحولت قطاعات من كبار ملاك الأرض إلى التجارة والصناعات الخفيفة والبنية البيروقراطية للدولة بمعونة الاحتكارات الأجنبية التى كان يهمها تحديث أسواق المستعمرات . وهكذا ولدت برجوازيتنا المحلية مسخاً مشوها لم تعرف القوام الاجتماعى الذى يتطلب من المصالح الجديدة المستقلة ومن الكشوف العلمية والفتوحات الفكرية والاختراعات التى تلبي احتياجات قوى الإنتاج الجديدة . ولذلك لم تصطبغ الرؤية الفكرية لبرجوازيتنا بأية مؤسسات دينية أو غير دينية قائمة . وإنما لجأت إلى «التوفيق» بين نقيضين، تحتاج لأولهما عملياً وهو التكنولوجيا الغربية ، وتحتاج من الثانى أن يبرر الأول ويمنحه الشرعية ، وهو الإسلام .

هكذا نشأت معادلة النهضة العربية الحديثة ، وهى عربية الثقافة ولكنها
قطرية للمجتمع فى ظل الاحتلال المباشر أو التبعية غير المباشرة . تقوم هذه
المعادلة على أساس التوفيق - أى الجمع الكمى الساكن وليس التركيب
الكيفى، المتحرك - بين الإسلام والغرب أو ما يسمى فوق الالافات بالتقليد
والتجديد أو القديم والحداثة ، وأحيانا العلم والإيمان .

هذا التوفيق الذرائعى (البراجماتى) الذى يحقق النفع للبرجوازيات
المسوخة والاحتكارات الأجنبية فى وقت واحد ، كان يصعد أحيانا بالطموح
إلى الاستقلال ويحقق إنجازات اقتصادية وسياسية وثقافية هامة (دولة
محمد على ، الثورة العربية وإحياء الشعر وبواكير الكتابة الروائية ، ظهور
الصحافة والطبعة ، بنك مصر وشركاته لطلعت حرب ، ثورة ١٩١٩ بقيادة
سعد زغلول .. الخ) . هذه الانتفاضات الاقتصادية ، الصناعية ، العسكرية ،
الثقافية ، هى النهضة فى مراحل صعودها . غير أنه بسبب «التوفيق»
الميكانيكى النفعى الهش ، كانت هذه المراحل قصيرة ، وكانت النهضة تسقط
فى براثن الاستعمار الأجنبى ، أو فى قبضة كبار الملاك أو فى حوزة
الطرفين معا .

ونتيجة لذلك كانت العلمانية فى أغلب الوقت مجموعة من النصوص
القانونية أو الهياكل الدستورية دون مضمون علمانى حقيقى يرتبط أساسا
بمشروع للديموقراطية الاجتماعية والسياسية والثقافية . كان الفكر الدينى
السلفى هو الذى يحكم باسم الإسلام مختلف تجليات السلطة . يحكم
رسميا الأحوال الشخصية للمواطنين ، ويحكم عرفيا ما يمكن تسميته
تجاوزا بالرأى العام والمقصود هو النسيج الاجتماعى للوطن ، ويحكم القيم
المعيارية لأشكال السلطة الدينية للدولة ممثلة فى الأزهر ومجمع البحوث
الإسلامية والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ووزارة الأوقاف . ويحكم
سلطة الدين الشعبى ممثلا فى الجمعيات الشرعية والصوفية . ويحكم سلطة
السلفية الراديكالية الممثلة فى الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية
المختلفة .

هذا التداخل المعقد بين قوانين الشريعة والقوانين الوضعية أوهم
البعض بإننا دولة علمانية ، وأوحى إلى البعض الآخر إننا دولة ثيوقراطية .

والحقيقة هي أن دين الدولة الرسمي والتعليم الديني في المدارس والمعاهد والجامعات والإعلام الديني في الصحافة والإذاعة والتلفزيون ، وكلها مؤسسات خاضعة للدولة ، تجعلنا بعيدين تماما عن العلمانية . وإنما نحن بإزاء كيان هلامي مشوه . والسبب هو أن برجوازياتنا العربية كلها لم تعرف قط ثورة الوحدة القومية ، ولا الثورة الوطنية الديموقراطية . أي أنها لم تعرف السوق الموحدة . ولم يكن ذلك ممكنا في ظل الاستعمار ولا يزال مستحيلا في ظل التبعية . ولم تعرف كل منها على حدة الاستقلال الوطني الذي يتيح لها الفرصة لبلورة الذات الثقافية أو الهوية والشخصية القادرة على الإبداع النوعي . ولم تعرف المشروع الديموقراطي الذي يعنى مساواة المواطنين جميعا أمام القانون دون تمييز بسبب اللون أو الجنس أو العقيدة الدينية والسياسية .

وقد وصلت تراكمات «سقوط النهضة» نروتها في الهزيمة الناصرية التي منحت الأمل ولم تحقق الوعد . كان الأمل هو إبداع تركيب نوعي جديد لثورة ثقافية شاملة من عناصر الهوية القومية والحضارة الإنسانية بأسرها ، وليس الغرب وحده ، وأيست التكنولوجيا وحدها .

ولكن الحكم الأوتوقراطي منذ تحديث محمد علي ، والمجتمع الثيوقراطي إلى الآن حال كلاهما دون تأصيل هذه الثورة الثقافية الشاملة . كان المطلوب هو تجاوز المعنى الديني المباشر للتراث ، إلى الأحياء الحضاري الأعماق ، أي اتصالنا بأقدم حضاراتنا في مصر القديمة ووادي الرافدين والساحل الفينيقي واليمن والمغرب العربي بحيث تصبح القومية العربية وريثة حضارية للماضي الحي . وبهذا ترتبط بثروة الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط ارتباط الجدول بين القديم المتنوع الذي ما يزال جديدا وبين الجديد الذي استلهم حدائثه (الغربية) من كل الحضارات الإنسانية السابقة ومن بينها حضاراتنا ونهضتنا العربية الإسلامية التي لم تكن قط مجرد ساعي بريد بين اليونان وأوروبا الحديثة . وإنما أخذ عنها الغرب - وله الحق - عناصر عديدة في بناء نهضته التي انتصر بها على عصوره المظلمة ومهد بها للثورات الصناعية والتكنولوجية والالكترونية الحديثة والمعاصرة . إنها إذن الحضارة الإنسانية الحديثة وقد أضاف إليها الغرب وطورها بما ألت إليه الآن . ونحن إننا شركاء أصيلون في بناء الحضارة الجديدة .

ومن ثم فالإحياء الذى أخفقت الناصرية وريافتها (أى النظام العربى المعاصر) فى تحقيقه كان وما يزال يقتضى ارتباطا عميقا موجولا بترائث الحضارى السابق على الإسلام وينهضتنا العربية الإسلامية فى العصر الوسيط وبالحضارة الإنسانية الحديثة والمعاصرة التى ورثت ذلك كله . هكذا تصبح «الثورة الثقافية الشاملة» تركيبا ثريا متنوعا من عناصر متعددة تفرض على القومية العربية أن تكون اعترافا واعيا بتنوع أصولها البينية والعرقية والمذهبية ، وبالتالي فهى محكومة بالديموقراطية التى تسمى العلمانية أحد بنودها الرئيسية . أما فى حالة الدكتاتورية الفردية أو العائلية أو العسكرية أو الدينية والطائفية التى سادت ، فإن القومية تتخلى عن جوهرها العلمانى حتى ولو رفعت الرايات وصكت الشعارات . العلمانية صنن الديمقراطية وتوأم القومية ، وما وقع من تفريق وتمزيق لهذه وإنما يعود إلى النشأة المسوخة والمشوهة لبرجوازياتنا غير القومية .

والقومية الديمقراطية العلمانية لها ركائز اجتماعية وقواعد من القوى الشعبية ذات المصلحة فى الاستقلال الوطنى والوحدة القومية . لذلك فإن عزل هذه القوى واستبدالها بالجنح العسكرية أو الطلائع القبلية وحكم الفرد، إنما يعزل العلمانية فى قرارات فوقية تتناقض مع كبرياء الشعب وكرامته الوطنية (كما حدث فى الواقع العربى والإسلامى المعاصر من كمال أتاتورك إلى الحبيب بورقيبة) .

وعندما تصبح الهوية القومية اعترافا واعيا متمثلا بمعنى التنوع والتعدد ، وبالتالي الديمقراطية والعلمانية ، فإن ارتباط هذه الهوية بالعالم لن يعتوره القصور ومركبات النقص والإحساس بالنونية ، وردود الفعل الشوفينية ومعاملة الآخر باعتباره غازيا بالإمكان أو باعتبارنا نحن المؤهلين لغزوه . نصبح جزءا من هذا العالم لا فى مواجهته ، شركاء فى صنع مصيره ومستقبله وليس خصوما لهذا المصير الواحد والمستقبل المشترك الذى تؤكده يوما فيوما ثورة الاتصال والمعلومات وثورة حقوق الإنسان وهى تجتاح الدنيا من الشرق إلى الجنوب ومن الغرب إلى الشمال .

لقد سقطت الناصرية ، وريافتها ، لأن معاملة التوفيق بين التراث والعصر أو بين الإسلام والغرب أو بين العلم والإيمان كانت قد انتهت . تراكم السقوط وأقبلت الهزيمة النهائية التى لم تكن فقط لنظام بل لرؤيا وطبقة

اجتماعية ، ولم تتمكن الناصرية من إقامة البديل «القومية العربية والعالم» بل اكتفت بتشديد المدخل ووراء الفراغ أو الانقراض . كان السبب الأكبر هو غيبة الإبداع الديمقراطي وتغيب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى الثورة الثقافية الشاملة .

وبانتهاء معادلة النهضة نهائيا عام ١٩٦٧ سواء فى مصر او فى بقية أنحاء العالم العربى ، ازدهرت السلفية الدينية بأشكالها وأحجامها وأفكارها وأفعالها وتنظيماتها المختلفة . ولم يكن ظهورها وتعاظمها مفاجئا ، بل ثمرة تراكم السقوط ، لدولة محمد على والثورة العراقية واجهاض ثورة ١٩١٩ وهزيمة الناصرية . سقوط التوفيق غير المبدئى ، والنفعى القصير الامد والنظر بين ما يسمى بالعصر الذهبى للماضى الدينى - النص الإسلامى الاول وسيرة الرسول الكريم - وبين الحداثة الغربية ، دون أى تأصيل وأى تركيب . وفى هذا السقوط لا يعلو صوت فوق التمييز العنصرى والاضطهاد الدينى والقهر المذهبى وأشباح الدويلات العرقية - الطائفية من أحداث البربر فى المغرب العربى إلى أحداث لبنان فى المشرق العربى مروراً بالإرهاب المسلح الذى عرفته شوارع القاهرة ودمشق وبغداد ومكة . ومروراً بالأحداث المأسوية التى غرق فيها سودان النميرى وما يزال غارقا فيها . ومروراً بتراجع النظام العربى المعاصر أمام الضغط السلفى إلى مواقع دفاعية سمحت بمزيد من النيران .

وليس من منقذ سوى العلمانية لا كمشروع مستقل مكتف بذاته ، وإنما كجزء من مشروع حضارى أشمل ، جوهره الديمقراطية . ليس من مجال لإعادة التاريخ أو نسخه ، فلن نكتشف أو نخترع ما تم اكتشافه أو اختراعه ولم يعد أمام العرب المعاصرين ، ومصر فى مقدمتهم ، سوى اللحاق بركب البشرية المعاصرة أو الانقراض . وللحاق ليس ممكنا بغير ثورة ثقافية شاملة مقدمتها الديمقراطية وخاتمتها الديمقراطية . حينئذ تصبح العلمانية مجرد مظهر لجوهر أعمق ، يحرر الدين من الدولة ويحرر المجتمع من أية سلطة تحكمه فى العلن أو الخفاء باسم الدين .

(٢)

ولا بد من تفصيل قليل

فالقول بإحياء يقوم على حضارات قديمة أو وسيطة أو حديثة لا يعنى مطلقا : الجمع الكمى بين تلك الحضارات ، ولا يعنى العودة المستحيلة إلى الماضى بانتقاء بعض عناصره أو كلها وتطبيقها على الحاضر . إننا ونحن ننادى بنوع جديد من العلمانية نعلم تمام العلم أن مصر القديمة ، مثلا ، لم تعرف هذه العلمانية . ولكن موقفنا منها كموقف المسيحية من الأديان والفلسفات السابقة عليها . وكموقف الإسلام من المسيحية وغيرها ، وكموقف النهضة الأوروبية من اليونان والإسلام ، وكموقف الثورات الصناعية والتكنولوجية والإلكترونية الحديثة والمعاصرة من النهضة الأوروبية . تمثل القديم واستيعابه فى حركته . قديما يمنح الحركة بصمتنا الوطنية أو القومية المميزة . وقديم العالم يمنح هذه الحركة مشروعية الانتماء للعصر الجديد ، فيصبح العصر الجديد للجميع بالتكافؤ فى صياغة السياق وصناعة الجنود وليس بالتبعية أو ما يسمى بالغزو الثقافى .

لسنا نتجه إذن إلى تراثنا الحضارى أو تراث الإنسانية بقصد أن نبني أهرامات جديدة أو كى نحنط موتانا انتظارا للبعث أو كى نحاكى الخلفاء الراشدين أو الأوروبيين المحدثين والمعاصرين فى معيشتهم ، فهذه كلها مستحيلات حتى إن تمناها بعضنا بالوهم أو الحنين ، وإنما نحن نبني ذاتنا الثقافية - هويتنا القومية فى إطار الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل بين الماضى والحاضر والمستقبل ، وبين هذه الأزمنة والمكان الذى نعيش فيه ، وبينها وبين المصير البشرى فى كل الأمكنة ، يقينا منا بأننا نعيش فى عالم واحد .

والمهمة الصعبة هى التركيب أو الإبداع الحضارى ، أو المشاركة الفعلية فى بناء الحضارة الحديثة ، فالرياضيات التى اكتشفها أجدادنا لهندسة الأهرامات ، والكيمياء التى عرفوها فى عمليات التحنيط والجماليات التى نبضت بها الرسوم والمنحوتات ، والاختراعات والفتوحات التى أنارت أبصار العالم من انجازات ابن سينا والكندى والخوارزمى والفارابى وابن

رشد وابن خلدون ، حالت بينها وبين اتصال الإبداع موانع كثيرة فى قدمتها غياب حرية الفكر وتغييب الإرادة الإنسانية فى ثنايا التخلف الاجتماعى والسياسى والثقافى الذى توارثناه منذ انهيار الدولة العباسية وفى ظل السلطنة العثمانية وخلال الحملات الصليبية ، حيث تحالفت الدكتاتورية باسم الدين فى ضرب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى العدل والديموقراطية، وفى ضرب التواصل بين أزهى عصور الحضارة الإسلامية من جهة وبين الحضارات غير الإسلامية السابقة واللاحقة من جهة أخرى . وقد أدى هذا الانقطاع إلى تخلفنا البنيوى عن الحضارة الحديثة ، بالرغم مما أخذته من تراثنا الحضارى .. فلأن هذا التراث يتضمن ما تحتاج إليه الإنسانية فإنه لم يتجمد ولم يتحط ولم ينتظر أن يرثه أهله الشرعيون ، وإنما ورثه القادرون على إبقائه فى دائرة الحياة والتجدد والاستمرار . ورثه الأوروبيون ، ورثوا الكثير من بابل وأشور ، من حمورابى وجلجامش ، والكثير من فينيقيا من هنيبعل ، ورثوا المسيحية واليونان ونبوة أزدهار النهضة العربية الإسلامية . وأقاموا الاتصال والتواصل والتفاعل والمجدل مع حضارات الصين وفارس والهند ، وبين هذه المنجزات كلها ومجتمعاتهم الثائرة على عصور الظلام والكنيسة ومحاكم التفتيش والنبله ونظام القنانة. وفى خضم التمثل والاستيعاب لحضارات «الآخرين» ، والثورة على الاقطاع والبابوية أبدع الأوروبيون من العلوم والفلسفات والرؤى ما استطاعوا به الحصول على «بصمة قومية» لإضافتهم الحضارية جنبا إلى جنب مع الفتح العالمى المستمر لعصور جديدة فى الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة ، كلها تفرجات عن الاقتناع الوطيد بالإرادة الإنسانية وإعمال العقل ..

هكذا أصبحت الحضارة الإنسانية الحديثة ، وفى طليعتها الإضافية الغربية ، حضارة العالم دون مركزية أوروبية ودون غزو ثقافى ، ودون استيراد وتصدير ، وإنما التفاعل الحر الخلاق المشروط سلفا بالاستقلال الوطنى والمشاركة الحضارية . وهو أمر يختلف كليا عن الإملاء الاستعمارى والاستراتيجيات الأجنبية . إن ما فعله الانجليز فى مصر على سبيل المثال بواسطة مخطط دنلوب للنظام التعليمى، وما فعله الفرنسيون فى المغرب العربى ، وخاصة فى الجزائر ، هو محاولة تدمير الشخصية الوطنية ووضع

شعوب هذه البلاد ضمن نطاق التبعية . وهو الوضع الذى لا يثمر أية مشاركة حضارية ولا أية قدرة على الإبداع . لذلك كانت الثورات المتتابعة للاستقلال الوطنى ، ولكنها لم تكن بالضرورة ثورات ناجحة ، ففى أغلب الأحوال خرج العسكريون من الأبواب ، واستمر تدفق الاستراتيجيات الأجنبية من النوافذ ، وهنا لعب الغرب بالتحالف مع تشكيلات اجتماعية محلية أدوارا مشينة فى تكريس التخلف وترسيخ الإزدواجيات الثقافية ، وأحيانا العدمية القومية فى ظلال وارفة من الأوتوقراطيات الدينية والعسكرية والمدنية .

هذا التشابك المعقد بين القطاعات الاجتماعية المحلية وبعض الغرب إبان المرحلة الاستعمارية وبعد الاستقلال ، أفضى إلى فراغات سلبية فى المسيرة المعقدة للنهضة ، من أكثرها خطورة الانقطاع عن تاريخنا الحضارى وتاريخ الإنسانية من موقعين مختلفين هما فى النهاية داخل خندق واحد . الموقع الأول هو الارتباط الذى يصل أحيانا إلى حد التثبيت النفسى الطفولى عند إحدى المراحل التاريخية واعتبارها التاريخ بأكمله والتوقع داخلها باعتبارها عصرا نهيبا ، وغالبا ما يكون عصرا دينيا أو مذهبيا أوطائيا أو عرقيا (الفرعونية ، المارونية ، البربرية ، الخلافة الراشدة ، السلطنة العثمانية) . هذه الارتباطات الدينية - السياسية بالماضى قد احتاجت - بحكم تعارضها الصريح مع الحاضر - إلى الإرهاب ، لأن الشرعية الديموقراطية الغائبة عن الحكم وهذا النوع من المعارضة لم تكن لتستطيع أن تسبغ حمايتها على العودة المستحيلة إلى الماضى ، وكان الغرب الاستعمارى يغذى هذه الارتباطات ، بل لقد وصل هو العلمانى إلى حد التنظير والتقنين والمشاركة الفعلية فى تأسيس جسم عنصرى غريب على المنطقة يستوحى شرعيته المزورة من التوراة . وفى مرحلة تالية لم يكن لدى الغرب أى مانع فى إقامة سور صحى حول الدولة اليهودية من دويلات طائفية مقتطعة من لحم ودم الجسم العبرى (وهذا أحد وجوه مأساة لبنان ، واحد وجوه حرب الخليج) .

والواقع الثانى هو الارتباط العضوى التابع للغرب ، لشركاته واستراتيجياته العسكرية والثقافية والسياسة الاقتصادية . وتصبح العلمانية

هنا راية مزورة ، لأنها مجرد زى قانونى أو لغوى هو بطاقة انتساب مستحيل إلى «العالم المتقدم» .

الموقعان كلاهما ينتميان إلى خندق واحد ، وهو الخندق الذى لم يحقق الاستقلال الوطنى الحقيقى ، ولم يحقق اتصالنا بالعالم الحقيقى ، ولم يحقق لنا إبداعا حضاريا نشارك به فى مسيرة الحضارة الحقيقية . كلاهما دائرة مغلقة معزولة عن الواقع الحى فى بلادنا أو بلاد غيرنا ، وهى أيضا دائرة معزولة عن التفاعل مع المسار الطبيعى لحضاراتنا وحضارات غيرنا ، لذلك كانت هذه الارتباطات عاملا حاسما فى تشويه صورة العالم ، لأن هناك أكثر من غرب. وهناك غرب وشرق وشمال وجنوب ، رأسيا وأفقيا ، ماديا وفكريا . ليس الغرب واحدا ، وليس الغرب هو العالم ، وليست الفرعونية أو المارونية أو السلطنة العثمانية هى التاريخ ، فليس هناك أى «عصر ذهبي» وليست هناك «عودة» . وإنما هى فى الحالين عودة لبلادنا أن تكون مجرد سوق وخامات أولية وممرات استراتيجية واستجابات سياسية لمصلحة السيد الغربى سواء كنا علمانيين مثل الحبيب بورقيبة أو عسكريين مثل جعفر النميرى أو أنور السادات أو من السادة والأشراف أو ممن لا يعترفون بدين ما للدولة كما هو الحال فى لبنان . ولكن الحقيقة هى أن الجميع ثيوقراطيون من نوع جديد هو التزى بأردية العلمانية والدين أمام عدسات التصوير الاجتماعى والكرنفالى ، لاكتساب شرعية مفقودة .

وهى الشرعية التى يستحيل اكتسابها بغير الاستقلال الوطنى والارتباط المتكافئ بحركة العالم نحو التقدم . ولكن الانقطاع فترات طويلة مظلمة عن نزوات نهضاتنا الحضارية ونهضة العالم هو الذى أدى إلى تشويه علاقتنا بذاتنا وتشويش علاقتنا بالعالم ، مما يستدعى إبداعا جديدا لمشروع حضارى مركب يصوغ هويتنا الوطنية – القومية فى إطار الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل مع دورات النهوض الحضارى فى مختلف مراحل تاريخنا القديم والوسيط والحديث . ليس من تثبيت عند مرحلة وليس من تطبيق وإنما تمثل واستيعاب «البصمة» التى تميز وجهنا بين الوجوه والنماذج الحضارية المتعددة لإنسانية اليوم ، مما يستدعى تركيا اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا جديدا يقطع بنويا خيوط وتشكيلات التبعية ويوصل بنويا كذلك بيننا وبين العالم بالاتساق الشامل مع ثورة الاتصال والمعلومات وما

تتضمنه من تجذير للديمقراطية وحقوق الإنسان . وهو التجذير الذى يعنى أن «الثورة الثقافية الشاملة» هى فى الأساس ثورة اجتماعية - ثقافية ، وليست مجرد تقنيات اصلاح دستورى . ويعنى أيضا أن العلمانية منهج للتعامل فى مشروع ديموقراطى بين المواطن وبقية المواطنين وبين جميع المواطنين والدولة . إنها إعمال للعقل فى هذا السياق .

ومن هنا يصبح تحرير الدين من الدولة وتحرير المجتمع من أية سلطة تحكمه باسم الدين عملا موحدا . وقبل أن نفصل الأمر فى مدلول هذه العبارة التى توجز ما ندعو إليه من علمانية جديدة نقول إنه ليس صحيحا ما يتدّرع به البعض من أن هذه المنطقة وحدها هى الجزء المتدين من العالم ، ليس فى هذا القول أى «علم» ولا أية «حقيقة» فقد عرفت شعوب العالم كلها الدين وما تزال سواء فى العصور القديمة أو الوسيطة أو الحديثة ، وسواء فى ظل العلمانية الليبرالية أو العلمانية الاشتراكية ، ومن ثم فليست هناك خصوصية تميزنا عن غيرنا بسبب «التدين» . ولكن التدين شئ والحكم باسم الدين شئ آخر . هذه نقطة ، والنقطة الثانية هى أن الدين شئ، والفكر الدينى شئ، آخر ، فهذا الفكر هو مجهود ومواقف الناس من الأديان والمذاهب . أى أنه فكر بشرى يخضع للمناقشة كأي فكر آخر .

وسوف أضرب مثلا على ضرورة تحرير الدين من الدولة . فى الستينات أفتى الشيخ الجليل محمود شلتوت الإمام الأكبر للجامع الأزهر بأن الصلح مع إسرائيل حرام ، وفى السبعينات أفتى الشيخان عبد الحليم محمود ومحمد متولى الشعراوى (وكان أولهما شيخ الأزهر والثانى وزير الأوقاف) فتوى عملية بأن الصلح مع إسرائيل حلال ، إذ بارك كلاهما اتفاقيات كامب ديفيد . أين يقع الدين هنا ؟ لنقل أن اقحام الدين فى شئون الدولة يوقع الناس فى حيرة شديدة بين المواقف المتضاربة للناطقين الرسميين باسم الدولة . ومنذ فترة قصيرة أفتى شيخ الأزهر بأن فائدة البنوك هى الربا بعينه ، والربا محرم نصا ، بينما أفتى مفتى الديار المصرية بأن الفائدة حلال . ووقف بعض المشايخ إلى جانب شركات توظيف الأموال ، ووقف غيرهم ضدها ، أين الدين من كل ذلك ؟ ألا يقوده التحصر من شئون الدولة إلى موقع حصين لا يمس هو الضمير والقيم الأخلاقية ، وإلى مسئولية الإنسان الخالصة عن نتائج ما يملئه عليه الضمير وما يحركه من قيم ؟

ولكن الذى يحدث أن الدولة العربية المعاصرة تتدخل باسم الدين فى شئون العقل البشرى حتى أن لبنان بلد الحريات كما كان يسمى هو الذى طرد المؤلف السعودى عبد الله القصيمى وطارد الكاتب السورى صادق جلال العظم لأسباب صاغها رجال الدين والدنيا فى لبنان . وفى مصر كانت السلطة الدينية للأزهر التابع رسميا للدولة ، هى التى أوصت أو قررت أو اتهمت أو حكمت بمصادرة أعمال العقل المصرى فى كل العصور مثل «فى الشعر الجاهلى» لطله حسين و«الإسلام وأصول الحكم» لعلى عبد الرازق و«الفتوحات المكية» لابن عربى و«محمد رسول الحرية» و«ثار الله» لعبد الرحمن الشرقاوى و«أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ و«مقدمة فى فقه اللغة العربية» للويس عوض . . وقد أفرجت السلطات المدنية عن كتابين فقط من هذه الكتب بتدخل مباشر من الحاكم ، ولكن ما زالت هذه العناوين وغيرها كثير مصادرة . لماذا ؟ لأن مجمع البحوث الإسلامية له الحق القانونى فى الافتاء بشأن الفكر فى مصر ، ولأن الرقابة على المصنفات الفنية تعتمد فى حيثياتها وأحكامها على مشاركة الأزهر فى تحليل وتحريم الفن فى مصر . وعن مجلس أمناء اتحاد الإذاعة والتليفزيون المصرى صدر قرار بأن «تراعى البرامج والدراما أن مفهوم الإيمان بوحداية الله سبحانه وتعالى يجب ألا ينظر إليه فقط من منظور فلسفى واعتقادى، ولكن يتعين ترجمته إلى سلوك يشمل كل مجالات الحياة.. وإن الإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره " . من الذى سيحكم على البرامج والدراما بأنها مؤمنة على هذا النحو أو كافرة ؟ إنهم بشر سوف يؤولون كل شئ حسب معتقداتهم السياسية ومصالحهم الاجتماعية تحت ستار الالتزام الإعلامى الرسمى من جانب الدولة بينها الرسمى . وهذه الأمثلة كلها عنوان صريح فى الممارسة على الدستور الذى يؤكد حرية الفكر والتعبير والاعتقاد . وهو أيضا عنوان مشين فى الممارسة على إبداعات العقل المصرى . أما فى دولة الإمارات ، فإن وزير الإعلام يقترح «ميثاق شرف إعلاميا مستوحى من القرآن والسنة» ويقول صراحة أن المقصود بالإعلام هو " الإعلام عن الإسلام كرسالة سماوية وعقيدة دينية " (الشرق الأوسط ٢٢ - ١١ - ١٩٨٩) .

هذا هو التوظيف الرسمي للدين فى شئون العقل العربى الحديث من جانب الدولة سواء كانت الإمارات أو مصر . وهو توظيف معاد لجوهر أى إبداع حضارى ، لأن هذا الجوهر هو العقل . لذلك كان لابد من بناء المشروع الديموقراطى للثورة الثقافية الشاملة على أساس العلمانية الجديدة التى تأخذ بتحرير الدين من قيود الدولة . على أن تأخذ أيضا بتحرير المجتمع من أية سلطة أخرى تحكم باسم الدين سواء كانت سلطة ظاهرة كالجماعات والتيارات السلفية أو سلطة اقتصاصية من البنوك التى ترفع رايات الإسلام أو سلطة خفية من جانب مؤسسات الشعوذة والخرافات . إن ما جرى فى بعض محافظات الصعيد المصرى من محاكمات ميدانية وتنفيذ لأحكام «الأمراء» وما جرى فى شوارع القاهرة من محاولات اغتيال ، هو نموذج للسلطة الدينية «الأخرى» . كذلك ما وقع للعروض الفنية والمسرحية فى جامعتى اسيوط والقاهرة من استخدام للعنف وإيقاف قسرى لهذه العروض وتهديد مسلح بالجنائزير ومطاولى قرن الخزال ، هو نموذج لهذا النوع من السلطة ، وهو ما يزال فى صفوف المعارضة.. فماذا يكون الأمر لو أنهم وصلوا إلى السلطة ؟ ويبقى صحيحا أن الثغرات المفتوحة فى أجهزة الدولة تيسر لهم اختراق الانظمة القانونية ، ويبقى صحيحا أكثر أن الأزمة البنوية الخائفة والطاحنة فى الاقتصاد والنظام الاجتماعى والنخبة السياسية هى أساس البلاء .

(٣)

"المرحلة العربية الراهنة" من حيث الزمان تمتد من هزيمة ١٩٦٧ إلى غزو لبنان عام ١٩٨٢ . تلك هى المرحلة التى سبقتها مقدمة تاريخية بالغة الدلالة هى "انفصال" الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١ . ولولا الحضور الوطنى الغلاب لشخصية جمال عبد الناصر على رأس السلطة المصرية لوقعت هزيمة ١٩٦٧ قبل موعدها بست سنوات . ولولا هذا الحضور أيضا لما وقعت حرب الاستنزاف ولما استردت القوات المسلحة عافيتها بسرعة ، ولاستولت الثورة المضادة على السلطة فور وقوع الهزيمة العسكرية .

نحن الآن فى مرحلة ما بعد الهزيمة التى اكتملت دائرتها الزمنية خلال السنوات الخمس عشرة المشار إليها. ولكنها مع ذلك الهزيمة المستمرة . ما معنى ذلك ؟ معناه أن «الإختراق» الذى كان يشكله النظام الناصرى برفقة امتداداته الشبيهة ، قد انتهى .

انتهى "الخلل" الذى أحدثته الانتفاضات الوطنية شبه القومية شبه الاشتراكية عديمة الديمقراطية بين عامى ١٩٥٢ و ١٩٧٠ من المحيط إلى الخليج .

كان هذا الخلل هو «شق» النظام العربى المعاصر إلى نظامين : أحدهما تابع لخطى الرأسمالية العالمية وجزء من استراتيجيتها . والآخر ينشد الانفلات من الأسر الاستعماري بطرد الاحتلال المباشر وتأميم الثروات الوطنية والإصلاح الزراعى والتصنيع المكثف وإجراء تغييرات على الخريطة الاجتماعية للوطن .

وقع الخلل - أعنى التناقض - بين الأجزاء التابعة للاستراتيجيات الأجنبية ، وهى الأقدم والأرسخ، وبين الأجزاء التى تنشذ الاستقلال الحقيقى والسيادة ، ومنذ منتصف الخمسينيات إلى منتصف الستينيات كان الصراع ضاريا بين الفريقين ، فلم يستطع أيهما أن يعيد الإنسجام أو ما يشبه التوحد إلى جسد الوطن العربى وروحه . لم يستطع أحدهما أن يفرض نظامه - أى مجمل أهدافه ووسائله - على مجموع البنى الفوقية والتحتية للعرب المعاصرين ، ولذلك كان التدخل الأجنبى لمصلحة البنية التابعة حاسما عام ١٩٦٧ فقد مهد الأرض لإنهاء الخلل واستعادة للتجاس وتكوين «نظام الشرق الأوسط بهزيمة الإختراق الناصرى . وهو الإختراق الذى حاول أن يقيم نظاما إقليميا جديدا بعد الحرب العالمية الثانية ، هو النظام العربى .. بينما كان الآخرون ، بالحرب العربية الصهيونية الأولى ونتائجها ، استهدفوا إقامة نظام الشرق الأوسط الذى يضم الأقطار العربية غير الموحدة والدولة اليهودية وتركيا كجزء من الاستراتيجية الأطنطية . وطيلة عشرين عاما (تبدأ بمشروع أيزنهاور ١٩٥٧ وتنتهى بزيارة السادات للقدس المحتلة ١٩٧٧) لم يكن بمقدور نظام الشرق الأوسط أن يولد إلا بجراحة كامب ديفيد ، وهى «الإختراق المضاد» للنظام الناصرى وامتداداته العربية . وكان لا بد لحسم

الصراع أن تكون مصر - قائدة التحرر الوطنى فى المنطقة - نقطة الإنطلاق لتصفية النظام العربى وإعادة الإنسجام إلى «نظام الشرق الأوسط» بقبول الدولة اليهودية أو الكيان الصهيونى قبولا يرتهن بقاءه ببقاء الكيانات القطرية العربية أو بتحويل الأقطار العربية إلى كيانات طائفية ومذهبية وعرقية ، ويرتهن بقاء هذه الكيانات ببقاء اسرائيل فى ظل الاستراتيجية الغربية .

وقد وصلنا إلى هذه النتيجة - الهزيمة ، ليس فقط بسبب القوة العسكرية العبرية والقوة المالية للكيانات النفطية ، وإنما أيضا وأولا بسبب القصور الذاتى فى المشروع القومى نفسه الذى تجلى فى سقوط دولة الوحدة ، وفى طرح «التقدم القطرى» كبديل . وهو قصور الفكر والفعل والمقومات والمكونات . هذا القصور أوقف عمليا «نمو» أو «تطور» المشروع القومى ، فما كان للمشروع للمضاد إلا أن ضرب ضربه ذات الامتدادات الإقليمية المستمرة إلى يومنا : الإعتراف بالدولة العبرية وضمها رسميا إلى نظام الشرق الأوسط ، وتحويل لبنان إلى كانتونات طائفية ، واشتعال حرب الخليج . هذه كلها وغيرها عناصر مشروع «نظام الشرق الأوسط» . ولكن أخطر العناصر كان وما يزال اقتران عصر النفط العربى بالنشاط المكثف للدويلات الدينية والحروب المذهبية .

إن سلاح النفط الذى استخدم مرة واحدة بشكل محدود فى حرب أكتوبر الوطنية ، أضحى سلاحا مضادا ، بل لعله دخل الحرب بهدف استثمارها . لقد بدأت الثورة النفطية من أبواب الحرب الوطنية . وهى مفارقة مأسوية نادرة الحدوث فى التاريخ ، لأن هذا النفط نفسه هو الذى سيجند وأرداته فى خدمة الحروب الطائفية ، الفكرية والسياسية والميدانية . كانت الحياة القطرية قد استنفدت أغراضها التاريخية ، وكان البديل هو الانضمام إلى نظام الشرق الأوسط ككيانات طائفية ودويلات مذهبية وعنصرية . سقطت «الوحدة الانفصالية» أى تلك الوحدة التى اشتملت على جرثومة سقوطها بتفجير الديمقراطية الاجتماعية والسياسية عن بنائها . ولكن الوحدة الانفصالية بقيت كمفهوم أوتوقراطى فى مختلف تجارب العرب المعاصرين ضمن البنية الأساسية لنظام الشرق الأوسط . وإنطوت الوحدة الانفصالية على الإرهاب والإرهاب المضاد أو على إرهاب الدولة وإرهاب المعارضة فى ظل الوحدة وبعد الانفصال . ولم يكن ما جرى ويجرى فى

لبنان إلا تجسيما مروعا للإرهاب الطائفي . ولم يكن ما جرى من إسرائيل للبنان وتونس والمفاعل الذري للعراق والانتفاضة إلا تجسيما مروعا لإرهاب الدولة - الكيان العنصرى . غير أن عوبة الانسجام إلى نظام الشرق الأوسط لم يتم بجراحة واحدة هى هزيمة ١٩٦٧ وإنما بعدة جراحات فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ وزيارة القدس المحتلة عام ١٩٧٧ وغزو بيروت ١٩٨٢ . هكذا اقترنت الوحدة الانفصالية بظاهرة جديدة هى «العنصرية النفطية» باستحالة المساواة فى توزيع الثروة القومية بين الدول المنتجة للنفط ذات العدد القليل نسبيا من السكان وبين الدول الفقيرة ذات العدد الكبير . فى الواقع اقترنت للوحدة الانفصالية - أى التفتت الإقليمى - بالعنصرية النفطية . وأمست هناك ظاهرة اجتماعية كاسحة هى ظهور المواطن النفطى الإيجابى (رعايا الدول المنتجة) والمواطن النفطى السلبي (= رعايا الدول الأيدي العاملة) . وقد تفاعلت الظاهرتان مع البنية الاستهلاكية التابعة فى بلورة هذه النتائج:

* عنصرية المواطن فى الدول المنتجة بحيث أصبحت الجنسية فى تلك البلاد ، مهما بلغ عدد سكانها الذى لا يتجاوز أحيانا عشرات أو مئات الألوف ، امتيازاً ومدة للاستعلاء . ويصل الأمر أحيانا إلى الإهانات المتعددة والإستهانة بحقوق وأرواح العاملين من بلدان أخرى (= أساسا تونس ومصر ولبنان وفلسطين) واعتبار القادمين جميعا من اللصوص والشحاذين أيا كانت خبراتهم ومساعداتهم الكبرى فى التنمية ، واعتبار النفط أو الثروة المالية القادمة من غير جهد مقياسا عنصريا للتمييز بين البشر ، وفى إطار التمايز النفطى فإن رعايا الدول غير العربية من أسيا للمهن المتواضعة ومن أوروبا للمهن الرفيعة لهم الأفضلية على العرب .

* وقد أدى الإزدهار النفطى فى أقطار المهاجرين إلى كوارث اجتماعية مصحقة فى مقدمتها ارتفاع معدلات الجريمة وخروجها على أنواع الجرائم السابقة . وكذلك ازدياد معدلات الفقر فى قطاعات لم تعرفه من قبل وسحق القطاعات التى كانت تعرفه . وتعاضم نسبة أشكال القمع والإرهاب وإدمان المخدرات المختلفة وشبكات الدعارة والتخريب والشذوذ وهروب الأحداث . كانت هجرة الرجال والنساء إلى مواطن النفط سببا مباشرا فى التآسى الاجتماعية المستمرة ، واختلال موازين القيم ومعايير السلوك الفردى والجماعى .

وكما ارتبطت الوحدة الانفصالية بالعنصرية النفطية في مجتمع الاستهلاك التابع الذي سُمّي زهدا بالافتتاح ، كذلك ارتبط كلاهما بالإرهاب الديني السلفي الذي كانت له جذوره قبل الثورات الاستقلالية . ولكنه تسلسل من ثغرات المشروع القومي الناقص ، بفاعلية الوحدة الانفصالية غيرالديمقراطية ، ثم تسرب عبر قنوات العنصرية النفطية التي جمعت الطاقة الغيبية للدين والإعجاز العيني لأبار البترول . لقد عثرت الدولة - البئر أخيرا على ضالتها في اقتران المعجزة الدينية بالمعجزة المادية على أرض واحدة . ووجدت الدولة - البئر أنها الأجدر بقيادة المنطقة ، فوظفت الطاقتان الروحية والمادية في ملء ما ظنته - كإيزنهاور منذ أكثر من ثلاثين عاما - فراغا في الشرق الأوسط . انهزمت الناصرية والمشروع القومي ، وسقطت شعارات الوحدة والتحرير والتأميم . وأصبح الطريق ممهداً لشعارات جديدة قديمة : تطبيق الشريعة ، والإسلام هو الحل . ولا شك أن احتجاج الشعارات القومية والاشتراكية ، واللوان القمع والتعذيب الذي مارسه وتمارسه الدول ذات الرايات للتقدمية ، بالإضافة إلى الأزمة الاقتصادية الطاحنة ، قد أسهمت جميعا في الاستقبال والترحيب بشعارات المعجزة النفطية والدعائم الأجنبية لتأجيج الحروب الطائفية ، والإرهاب الديني المنتشع : اليهودية الصهيونية والمارونية السياسية ، والجماعات السلفية .

وللتفت الوحدة الاقتصادية والعنصرية النفطية والسلفية الراديكالية في بؤرة الإرهاب .

إرهاب الدولة التي حصدت ألوف بل عشرات الألوف من الأرواح في مذابح جماعية اتخذت أشكالا وأسبابا شتى ، وإرهاب المنظمات غير الشرعية التي حصدت أرقاما مشابهة في مجازر فردية وجماعية تحت لافتات وحجج مختلفة . والمصيبة هي غيبة الديمقراطية عن الحكم والمعارضة معا .

وكانت الدولة العربية وطنية أو محافظة قد صفت أولا فأول القوى العلمانية بمختلف اتجاهاتها .. وبدأت حالتان في التبلور :

أولهما حالة التراجع الفردي حينما والحزبي أحيانا عن الموقع العلماني، كما حدث لقلّة من الكتاب والمفكرين ، وكما حدث لكثرة من الأحزاب والتنظيمات .

والحالة الثانية هي إرتداء الأقنعة التي تضلل النظر إلى الوجوه . والإزدواجية ليست جديدة ، ولكن أقنعة الإرهاب بلغت درجة من الاتقان حدا يستحيل عنده تقييد الجريمة ضد شخص أو فكرة أو جهة محددة . ذلك أن الأقنعة الايديولوجية للإرهاب قد تكون وطنية أو قومية أو دينية . ولذلك أيضا لم تكن مواجهة الإرهاب مجرد دفاع عن العلمانية أو الديمقراطية أو الاشتراكية ، بل في المقام الأول تفكيك خيوط الأقنعة وإعادةتها إلى خاماتها الأصلية وموادها التي صنعوا منها نسيج الإرهاب .

(٤)

وهذا الكتاب لتفكيك بعض الأقنعة .

ويسلك من أجل ذلك طريق الحوار الثنائي والمتعدد ، لاستخلاص أدوات التطليل للموضوعي من داخل القناع - الخطاب .

لذلك كان الخطاب الديني السلفي الإسلامي موضع الحوار المتعدد: فالمدخل ، على غير التقليد الأكاديمي ، هو حوار مع أصوات ندوة أقيمت في القاهرة عن الدين في المجتمع العربي . والقسم الأول بأكمله هو أكثر هذه حوار بين بعض رموز الخطاب السلفي الراهن وحوار آخر بين أحد الشباب الأفكار العلمانية المختلفة . وسيتردد صوت الكاتب في المقدمة والخاتمة ، وفي السياق من خلال السؤال . إنه الشكل الديمقراطي في البحث . الأقنعة الفكرية ، الايديولوجية ، السياسية التي قد تبلغ حدا من الاتقان يتعذر معه أحيانا التمييز بين الوجه والقناع .. فالقناع ذاته ليس إرهابيا بالضرورة ، ولكنه يساهم في الإرهاب بالتضليل للحكم أو بالتبرير والافتاء .

أما القسم الثاني فيتناول الخطاب القومي بتفكيك الأقنعة الدينية والطائفية والوطنية والعرقية . ومصر هي النموذج موضع الحوار الثنائي حول مفاهيم العروبة والمسيحية والتطبيع مع الدولة - الكيان الصهيوني .

ولهذه المسألة الأخيرة خصوصيتها ، لأنها كانت أول زراعة أجنبية للأساس الدينى فى بناء دولة غير عربية على أرض عربية . وخصوصيتها أنها تلقى موضوعيا مع أصحاب المشروع الدينى الإسلامى السنّى أو الشيعى وأصحاب المشروع المسيحى المارونى فى اكساب الشرعية الطائفية أو العرقية قوة الأمر الواقع . وهو ذاته الإلهام الإيرانى بعد إقامة الدولة الشيعية الاثنا عشرية . ولكن النموذج الصهيونى أخطر لأنه أقيم فوق الأرض العربية - الفلسطينية ، ولأنه يتبادل الحماية الأيديولوجية والسياسية وأحيانا العسكرية لأصحاب المشاريع المماثلة ، وخاصة الذين يقيمون خصوصتهم معه على الأساس الدينى . وهو أساس وهمى يستبعد الأساس القومى والوطنى بالرغم من أنه الأساس المحدد بالأرض والملموس بالهوية .

وقد كان من الممكن أن يكون لبنان هو النموذج الأصلح للحوار حول التطبيع مع الدولة الصهيونية بصفتها كيانا إرهابيا متداخلا فى نسج الحرب اللبنانية . ولكن الاعتراف الرسمى المصرى يمنح علاقة هذا الكيان بمصر الأولوية عبر حوار متعدد . ذلك أن تأثير مصر على غيرها هو الأقوى، ولأن تجربة التطبيع قد تبدو للنظرة الخارجية خالية من الإرهاب . ولكنه من واقع هذه التجربة يبدو قناعا بين أقنعة الإرهاب .

والقسم الأخير هو القناع الثقافى - الأدبى . وقد اخترت له نماذج محددة بدءا من ترجمة رواية لكاتب أسباني أثارت الغيرة التربوية لدى البعض على الناشئة من التعبيرات الجنسية ، إلى موقف الشيخ متولى الشعراوى من الفنون ، وانتهاء بالدور الخاص الذى لعبه حكم الإعدام الإيرانى على سلمان رشدى بالنسبة لموقف السلفية الراديكالية من نجيب محفوظ .. الأمر الذى سمح عمليا للثقافة ، فى حدود معناها الدينى السلفى، أن تكون قناعا للإرهاب .

هذا هو الكتاب الذى قد يثير من الأسئلة أكثر مما يعطيه من أجوبة ، ولكنه إذا نجح فى صياغة السؤال ، فإنه حينئذ يكون قد قطع نصف المسافة إلى الجواب .

ونحن في واقع الأمر ، في عصر الأسئلة الكبرى . وليس من أحد أو فكرة أو هيئة أو نظام أو تجربة أو رؤية تملك الحقيقة وحدها .

هذه إذن مجرد محاولة لا تنفي عن نفسها سلفاً جوانب القصور
والإحتمالات والخطأ

غالى شكرى

القاهرة ١١/١١/١٩٨٩

مدخل

العرب بين الدين والسياسة

(١)

لم تكن ندوة « الدين في المجتمع العربي » التي عقدتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع في القاهرة بين الرابع والسابع من إبريل (نيسان) ١٩٨٩ إلا حصيلة الحوار الثقافي العربي الواسع حول ظاهرة ما سمي « بالتطرف الديني » المعاصر. تبدو هذه الحصيلة واضحة في جملة المصادر التي أثبتتها الباحثون الاجتماعيون المشاركون من مختلف الأقطار العربية . وتبدو أيضاً من اتجاهات النقاش الديمقراطي للأوراق التي قدمت في الندوة. وتبدو أخيراً من غلبة الأبحاث التي تناولت البعد السياسي والاجتماعي المعاصر للحركات « الدينية » العنيفة أو غير العنيفة التي عرفها العالم الإسلامي في السنوات العشرين الأخيرة... هذا على الرغم من أن عنوان الندوة - أكد - هو « الدين في المجتمع العربي » وليس ما يسمى « بالتطرف الديني » .

أردت أن أقول أن القائمين على الندوة لم يتعمدوا التركيز على هذا الذي ندعوه « تطرفاً » وإنما كان الهدف الأصيل هو البحث في الدور المعاصر للدين في المجتمعات العربية اليوم. غير أن هذا الهدف المعلن قد أعيدت صياغته عملياً ، سواء من جانب الباحثين أنفسهم الذين افترضوا أن ما يدعى بالتطرف الديني هو الهدف المضر فكتبت غالبيتهم كلياتاً أو جزئياً عن هذا « التطرف » ، أو من جانب المحاورين الذين ناقشوا الأوراق في ضوء هذا « الإضماعار » . ومعنى ذلك أن الارتباط الحميم بالحظة التاريخية فرض نفسه على الفكر العربي أكثر كثيراً من ارتباطه بالإطار الأكاديمي . وللحظة التاريخية تقول أن هناك شيئاً يدعوه البعض «تطرفاً دينياً » يستحق من الجميع مواجهته بالفهم والتوصيف والتطليل والتقويم .

وأيأ كان مصدر المصطلح ، فهو لا يحوز على الإجماع . البعض يقول أنه من واردات الغرب ، والبعض يقول أنه من صاندرات العلمانيين . وفي الحالين فهو من صياغة الخصم . والمصطلح الناجح هو الذي يوافق عليه صاحب الظاهرة ويتفق في الوقت نفسه مع «مقتضى الحال» .

هذه النقطة أولية تحاشى الباحثون في ندوة «الدين في المجتمع العربي» التعرض لها ، بالرغم من أهميتها الفائقة في تحديد معالم الظاهرة . يقول عاطف العقلة « أن الحركات الدينية – الاجتماعية التي شهدها المجتمع العربي الإسلامي خلال فتراته للتاريخية المختلفة كانت تتشابه من حيث هدفها المتمثل في محاولة العودة بالمجتمع العربي الإسلامي إلى الجذور الإسلامية والاساسات التي طبقت أيام الرسول (ص) والخلافة الراشدة ، وأنها كانت تظهر كردود فعل للأزمات الصادة التي كانت تعترض وتهدد مصير المجتمع العربي الإسلامي وأخيراً فإن هذه الحركات كانت تبلور نفسها وتحاول تحقيق أهدافها من خلال قيادة كارزمانية » .

قد يصلح هذا التعميم في تفسير الحركات السلفية المعروفة في تاريخنا الحديث كالأهلبية والمهدية والسنوسية ، ولكن إلى أي مدى يصلح لتفسير التناقض بين حركات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي من جهة وبين حركات حسن البنا وسيد قطب وشكرو مصطفى من جهة أخرى ؟

قبل محاولة اكتشاف الجواب من أبحاث علماء ندوة «الدين في المجتمع العربي» لا بد من تحديد العلامات الفارقة بين «سلفيات» العصر العربي الحديث . ولنتفق أولاً على أن التعميم بين رموز كل اتجاه هو إلى المجاز أقرب لتفسير التعامل مع الظاهرة . الأهلبية مثلاً تختلف عن المهدية ، والأفغاني يختلف عن الكواكبي ، وحسن البنا يختلف عن سيد قطب ، ولكننا نلجأ إلى التعميم فنقول أن القاسم المشترك بين الجميع هو تنقية الإسلام من التاريخ الاجتماعي للمسلمين ، أي من «الشوائب» التي عقلت به في التطبيق الفردي والجماعي مما تواضعنا على تسميتها بـ «الخرافات» ، والعودة إلى الأصول ، وهى أولاً النص القرآني ثم سيرة الرسول (= الأحاديث النبوية الصحيحة) فاعمال الخلفاء الراشدين . وقد يختلف السلفيون حول المدى الذي يصل إليه اعتمادهم على هذه المصادر ، فالبعض

قد يعتمد على القرآن الكريم وحده والأحاديث التي تتصل بما ورد فيه ، والبعض يعتمد على القرآن والسنة معاً ، والبعض يتسع لما صدر عن الخلفاء الراشدين . ولكن «صدر الإسلام» يبقى هو العصر الذهبي والنموذج الذي يهتدى به السلفيون على اختلاف مشاربهم .

غير أن هذا الاتفاق العام لا يظل قائماً إلى المنتهى ، حيث أن الوهابية أو المهدية أو السنوسية حركات سياسية إجتماعية دينية منظمة بعضها خاض الحروب وبعضها وصل إلى السلطة . وقد توافرت لها كلها الشخصية الكارزمية (أو ما نسميه بالقيادة التاريخية) واندمجت في الكيان الشعبي للمجتمع حتى أنها تحولت إلى قسمة من قسومات الهوية الروحية - السياسية للقطر الذي تنتمي إليه وجزء لا يتجزأ من " الخصوصية " الاجتماعية .

وهو أمر يختلف تماماً عن الحركات الفكرية - السياسية التي قام بها الأفغانى وعبد الكواكبي حيث يندرج الجانب الأكبر منها فيما نسميه «الإصلاح الديني» الذي يعتمد أساساً على التربية والتثقيف والفتاوى من خلال قنوات الدولة (المدارس والمعاهد والأزهر والقضاء الشرعى) . ويتوجه أساساً إلى التوفيق بين القيم الإسلامية العامة وقيم الحضارة الحديثة (في الغرب) بواسطة تفسير جديد للقرآن . وهذا الاتجاه يتكون من المفكرين و«المصلحين » لا من القادة الجماهيريين أو التاريخيين .

كل ما نعرفه عن الأفغانى أنه كان ماسونياً ، وأن محمد عبده كان لبعض الوقت عضواً في الثورة العراقية . ولكن أحداً منهما لم يكن «زعيماً» لحركة شعبية . إنهما من «المثقفين» .

حسن البنا أو سيد قطب توافرت لكليهما صفة «المصلح» وصفة «الزعيم» في وقت واحد . ولكن أيهما لم يصل في زعامته إلى قمة محمد بن عبد الوهاب أو المهدي أو عمر المختار أو ابن بابيس أو عبد الكريم الخطابي ، لأن هؤلاء استقطبوا إلى جانبهم حركة شعبية كاسحة تمثل الأغلبية الساحقة ، ولأنهم حين حملوا السلاح فقد توجهوا به إلى صدور المحتلين الأجانب أو الاقطاعيين .

لذلك كان الجميع من الوهابية إلى الإخوان المسلمين من السلفيين حقاً ، وقد ظهوروا في أوقات الأزمات فعلاً ، وبرزت من بينهم قيادات تاريخية ، ولكنهم يختلفون بعنث في كل شيء .

ولا تنتمي قيارات الإسلام السياسى (كما نحب أن نسميه بدلاً من التطرف الدينى) إلى سلفية الوهابيين أو محمد عبده ، فأصحابها لا ينشدون الخصوصية الشعبية أو الإصلاح الدينى ، وإنما ينتسبون إلى شجرة الإخوان المسلمين . غير أن مسافة الأربعين عاماً التى تفصلهم عن حسن البنا ، ومسافة الثلاثة والعشرين عاماً التى تفصلهم عن سيد قطب قد اشتملت على متغيرات كثيفة ومتلاحقة ، محلياً وعربياً ودولياً ، مما رسم لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى مساراً أو مسارات مغايرة .

قبل أن يصوغ علماء الاجتماع العرب فى ندوتهم للقاهرة هذه المسارات حددوا لنا بعض المؤشرات ..

فى مقدمة هذه المؤشرات تلك «الدهشة» التى تستبد بباحثين تتباعد تجريتيهما ، فأحدهما من المشرق والآخر من المغرب ، وهما يفتتحان ملف القضية . ومن المسلم به أن دهشة عالم الاجتماع ليست دهشة عابية ، فالمطلوب منه أن يزيل دهشتنا لا أن يضيف إليها . ومع ذلك يقول على الكنز (من الجرائد) فى صيغة استفهامية أقرب إلى الاستنكار «من كان يظن أن سيد قطب فى مواجهته لعبد الناصر سيصبح يوماً ما شهيداً عند الجامع؟ من كان يظن أن نظام الحكم فى بلد يبلغ به الأمر حد تدمير مهينة بأكملها للقضاء على القرآن الدينى ؟ وأن حزب حسن البنا سيحظى فى يوم ما فى أوساط بعض الشباب الجزائريين بمعرفة تفوق بكثير معرفتهم بتاريخ جبهة التحرير الوطنى ؟» . أما برهان غليون (سوريا) فيصوغ دهشته على النحو التالى لا يستطيع المرء إلا أن يعبر عن دهشته لتراجع مفهوم المشروع الحضارى الإسلامى وازدياد تقلصه وانكفائه على نفسه ، فقد كان بالنسبة لحسن البنا الذى يأخذ على الحضارة الغربية أنها تجاهلت الإنسان لصالح التقنية ، دعوة إلى أخوة إنسانية تكون محور رسالة الإسلام الحضارية وتبشيراً بالفكرة العالمية وإبطال كل عصبية وبذاء إلى أخوة بين كل الأديان وتعبيراً عن أن الإسلام شريعة للسلام والرحمة . وقد جاء من بعده سيد قطب فلأكد على محورية الإنسان فى المشروع الحضارى الإسلامى وعلى أن النظام الغربى انتهى لأنه لم يعد يملك من القيم ما يسمح له بالقيادة . والمطلوب قيادة تستطيع تنمية الحضارة المادية وتزود البشرية بقيم جديدة

ويمتدح أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته ، والإسلام هو الذي يفعل ذلك» .

عالم الاجتماع الجزائري يستهول أن يكون البنا أو قطب رمزاً ثقافياً عند الجيل الحالي ، وعالم الاجتماع السوري يرى أن البنا وقطب يمثلان فكراً أرقى مما وصلت إليه الأمور في الوقت الراهن . تبقى الدهشة واحدة بين الإثنين ، وإن كانت الدهشة الجزائرية هي الأكبر ، والأكثر جذرية في دلالاتها .. فالحق أن برهان غليون الذي تمكن من الحصول على اقتباس هنا للبنا واقتباس هناك لقطب لم يضع حركتهما الفكرية - السياسية في السياق التاريخي للمجتمع العربي المعاصر ، لم يكن للشيوخ حسن البنا في حقيقة الأمر أي مشروع حضاري ، فالرجل كان قيادة تاريخية شديدة الجاذبية ، ولكن مشروعه الواقعي كان الجهاز السري للاغتيالات والتحالف السياسي المعلن مع الأقليات الدستورية التي كانت السبب الأول في مصرعه . إنها المفارقة المأسوية التي تتكرر دائماً ، فبعد إثنين وثلاثين عاماً قُتل أنور السادات بأيدي الذين تحالف معهم على نحو من الانحاء . أما سيد قطب فمشروعه موجز في «معالم على الطريق» وليس في مؤلفاته الأولى عن السلام العالمي والعدل الاجتماعي . وهذا المشروع يقول في بساطة أن المجتمعات المعاصرة تعيش في جاهلية جديدة ، وهو يتكلم هنا عن المجتمعات الإسلامية ولا يستثنيها من «العالم» . ونحن الآن في دار الكفر التي يتحتم هدمها لإعادة بناء دار الإسلام ، هذا الكتاب إذن هو بيان التغيير بالعنف ، أو هو التنظير الذي لم يتوافر لحسن البنا ، وقد اعتمد صاحبه على أبو الأعلى المودودي من باكستان وأضاف اللاحقون ابن تيمية من القدماء وأبو الحسن الندوي من الهند ، وفي جميع الأحوال لم يكن هناك «المشروع الحضاري» الذي ينبغي برهان غليون . إلا أن دهشته تضرع ما أعلنه على الكنز ، وهو أن التدهور قد حقق أرقاماً قياسية .

* * *

بدأ من «الدهشة» راح الباحثون العرب عن الدين في المجتمع يحرقون الأرض من عدة زوايا . ولكن هذه الزوايا تلتقي عند " نقطة إيجابية " هي ارتباط الدين بالشخصية العربية على صعيد الهوية وبالتطور الاجتماعي

العربي على صعيد الأيديولوجيا بأن هذا الارتباط وذاك لا علاقة لهما بتسييس الدين . وبالرغم من أن الهوية الوطنية أو القومية ، وكذلك حركة الصراع الاجتماعي هما في خاتمة المطاف توصيف سياسي .. إلا أن القائلين بهما يفصلان هذا التوصيف عن " الإسلام السياسي " كمنظومة من الأفكار والأفعال لا تقبل التجزئة ، فالوقف منها هو الرافض المطلق أو القبول المطلق . وأى تشخيص لعلاقة الدين بالمجتمع خارج هذه المنظومة لا يرتبط بما ندعوه " تسييس الدين " .

على ذلك ، فإننا نرصد منطلقات ومقترحات الباحثين العرب في ندوة " الدين والمجتمع العربي " هكذا :

* التيار الأول يربط الدين بالأيديولوجيا فيقول إبراهيم على (السودان) أنه يتعين « علينا أن نبدأ من حقيقة أن الدين تعبير أيديولوجي واسع للتناقضات الاجتماعية القائمة في حياة الناس وعلاقاتهم . ولابد من الوصول إلى هذا باختراق الأشكال التي تغطي هذه الحقيقة ، فالكثير الظواهر الدينية إبهاماً مثل التصوف والزهد هي تعبيرات أيديولوجية ومواقف سياسية سلبية تجاه الصراع القائم » . ويضيف محمد شقرون (المغرب) : « إن نقد التجارب والتعبيرات العنصرية والساندة عن العالم الاجتماعي لا ينفصل عن تعرية التصورات الميتافيزيقية للعالم ، وخصوصاً تلك التي تقبل وتطلب تدخل قوى متعالية عن الإنسان في التاريخ » .

* التيار الثاني يفرق بين الدين الرسمي والدين الشعبي الذي تمثله الصوفية أحياناً ، فيقول عبد الله حنا (سوريا) " إن الصوفية التي اتصفت فيما مضى ببعض الجوانب الإيجابية في بعض الأزمان والبلدان تحولت في عصر النهضة إلى أداة في يد الرجعية لمقاومة التقدم والانتعاق . وبدأ ذلك واضحاً بصورة جلية في عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨) الذي سعى لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن طريق الدين وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق . وأتى في طليعة هؤلاء أبو الهدى الصيادي الرفاعي الذي تولى في البدء نقابة الأشراف في حلب ثم قصد دار الخلافة أي استتبول حيث حاز على ثقة السلطان عبد الحميد وأمسى شيخ مشايخ الطرق . وجرى تبادل المنافع بين الشخصيتين ، فعبد الحميد أغنق على أبي الهدى الأموال ومنحه السلطان ، وأبو الهدى وصفه بأنه (الخليفة للمعظم ظل الله في

العالم وارث سرور خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم). ومعروف أن عبد الحميد رعى الاتجاه المناهض للتقدم والتطور واعتبرهما من البدع المخالفة للشريعة ، ووصل الأمر إلى حد إصدار إرادة سنية من السلطان عبد الحميد بناء على طلب الشيخ سعيد الغيرة يمنع تمثيل الروايات فى دمشق والاتجاه إلى مصر. ولكن ضمن هذا التيار هناك تأويلات أخرى كهذا التأويل لعاطف العقلة « فى المجتمع العربى الإسلامى ، يلاحظ أنه من الكليات الهامة التى يعمل الدين من خلالها على إضفاء الشرعية على الأوضاع القائمة ، وبالتالي إعاقه محاولات التغير الاجتماعى هى علاقة التواطؤ Collusion القائمة بين الطبقات الحاكمة من جهة وهيئة علماء الدين من جهة أخرى . إن هذا التواطؤ ينبشأ فى أغلب الأحيان عن وجود مصالح مكتسبة مشتركة Common Vested Interests بين الطبقات الحاكمة وهيئة علماء الدين تدفعهم للتعاون من أجل المحافظة على الوضع القائم ومقاومة التغير الاجتماعى » . ويضيف أنه «فى المجتمع العربى الإسلامى نلاحظ أن المؤمن يفسر دينه حسب أوضاعه وحاجاته الخاصة فيهمل بعض جوانبه ويشدد على البعض الآخر ... فالطبقة التى ينتمى إليها الفرد فى مجتمعنا العربى الإسلامى تحدد لدرجة كبيرة طريقة فهم المؤمن لدينه وتفسيره لأوضاعه ، وفى الوقت الذى نجد فيه الطبقات الغنية المثقفة فى مجتمعنا تفسر الدين الرسمى على ضوء مصالحها وتعزیزاً لمكانتها ، تلجأ الطبقات المحرومة إلى الدين الشعبى بحثاً عن حلول لمشاكلها اليومية الاقتصادية والنفسية ، من هنا نجد كثرة قبور الأولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية التى انتشرت انتشاراً واسعاً فى المجتمع العربى التقليدى والمعاصر نتيجة لحاجات اجتماعية اقتضت الاندماج فى جماعات منظمة تمكن أعضاؤها من تجاوز عجزهم وكرد فعل إلتزمت بصدد النصوص والتضييق على العقل والإغراق فى البذخ وهيمنة المؤسسة الرسمية» .

ومن خارج الندوة يستشهد عاطف العقلة بنص هام لجمال حمدان فى كتابه «العالم الإسلامى المعاصر» الصادر فى القاهرة عام ١٩٧١ مما يعنى أن للباحث رؤية ثاقبة للأحداث المقبلة ، إذ يقول «إن أغلب الفرق الدينية والشيع والطوائف التى تكاثرت فجأة فى صدر الإسلام وما بعده بدأت أصلاً على شكل أحزاب سياسية وصراعات على السلطة والحكم ... وفى العصر

الحديث ظل الدين أداة ميسورة للسياسة تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعى مرة ولتبرير مظالمها وابتزازها مرة أخرى ... فمفند البداية استغل الاستعمار الدينى للتركى الخلافة مطية وواجهة للشرعية ، وباسم الدين نجح فى فرض استعماراه الفاشم على المسلمين ، وعلى أساس النظام الذى ابتدعه لم ينجح إلا فى أن يفاقم مشكلة الطائفية ويبلورها فى العالم العربى، (ص ١٢٥ و ١٢٦) .

ويستخلص عاطف العقلة من ذلك أنه «فى المجتمع العربى بالتحديد لعب الدين الإسلامى ولا يزال يلعب دوراً بارزاً فى تحديد الهوية الحضارية لهذا المجتمع ، وبالتالي فإنه يتصل مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية التى شهدناها ويشهدها هذا المجتمع ... الأمر الذى يمكن فى ضوئه اعتبار الدين الإسلامى أكثر من أى دين آخر المظلة Blue Print للنظام السائد فى المجتمع العربى» .

وأخيراً فهناك التيار الذى يقتبس من الإسلام إحدى «حالاته» التاريخية أو النصية . وهو تيار متعدد الروافد ، أحدها يتخذ من النص مرجعية ثابتة ، وبعضها يتخذ من الحدث شاهداً . إن حمود العودى (اليمن) يرى مثلاً «أن التاريخ والتراث العربى الإسلامى بصفة عامة والشرق بصفة خاصة لم يعرف فى عصوره الأولى أو الوسيطة نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الأساسية ، وهى الأرض الزراعية وغيرها من الخيرات الطبيعية» .

هذا الرافد «يستند» على الحدث التاريخى ولا يستشهد بالنص ، فطالما أن ديار الإسلام عرفت الملكية العامة للأرض فى ظل الشرعية يمكن الانطلاق من هذه الواقعة المحددة إلى المواجهة السجالية مع أنصار النصوص .

أما الرافد الآخر لهذا التيار ، فإنه يعتمد على النص اعتماداً كلياً «ويختار» من النصوص ما يؤيد مشروعه . هكذا يفسر غريب محمد سيد أحمد (مصر) مصطلح «الدرجة» فى النص القرآنى على النحو الذى ينفى المضمون الاجتماعى أو الطبقي لكلمة «نرجات» التى ورد ذكرها عديداً من المرات فى القرآن الكريم . ويحدد لنا الباحث أبعاد الكلمة كما يلى :

(١) الإيمان :

بالله ووحدانيته من أهم مقاييس التدرج فى الشريعة الإسلامية «أنظر

كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً» (الإسراء ٢١) . وهأفمن اتبع رضوان الله كمن بآء بسخط من الله ومآواه جهنم وبئس المصير . لهم درجات عند الله والله بصير بما يعملون» (آل عمران ١٦٢ و١٦٣) . وهو الذى جعلكم خلائف فى الأرض ورفع بعضهم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم إى ريك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم» (الأعراف ١٦٥) .

(٢) الإسلام :

وفرق بين الإيمان والإسلام ، فالأول أعم وأشمل ، إذ الإيمان يعنى الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه والقضاء خيره وشره والآخرة . على أن للإسلام أركان هى : الشهادتان والصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع . والذين يؤدون فرائض الإسلام لهم درجات عند ربهم «الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم» (الأنفال ٤٣) .

(٣) العمل :

وهناك أكثر من آية تجعل من «العمل» مقياساً للتدرج بين الناس «ولكل درجات مما عملوا وما ريك بغافل عما يعملون» (الأنعام ١٣) «وأيضاً» «لكل درجات مما عملوا وايوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون» (الاحقاف ١٩) .

(٤) العلم :

والعلم مقياس هام من مقاييس التدرج فى الإسلام «يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا فى المجلس فافسحوا يفسح الله لكم ، إذا قيل انشروا فانشروا يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير» (الجادلة ١١) وكذلك «نرفع درجات من نشاء وفوق كل نى علم عليم» (يوسف ٧٦) .

(٥) النوع :

يرى القرآن الكريم أن الرجال قوامون على النساء ويعطونهن فى الدرجات « وليس مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم» (البقرة ٥٢٨) .

تلك كانت منطلقات ومقترحات علماء الاجتماع العرب حول " التدين " وليس " التطرف " . ولكنهم أرادوا القول إن المجتمعات المتدينة بيئة صالحة لازدهار " التطرف " ، فإذا افترضنا أن التدين هو " أ " فإن التطرف هو " ب " أو " ت " أو " ي " ، ولكنه ليس خارج الأيجدية ، فهو قائم حتماً . وهى نتيجة غير صحيحة ، ذلك أن " الإيمان " وحتى " العبادات " تنتشر فى صفوف غير " المتطرفين " .

لذلك وجبت الإشارة إلى أن العلاقة بالدين لها مصدات داخل المجتمعات العربية من شأنها بلورة الموقف الفردى أو الفئوى أو الجماعى من الدين .

هناك أولاً المحددات الفكرية ، وأهمها فساد معادلة " النهضة " التى قادت الفكر العربى الحديث زهاء قرن ونصف القرن . هذه المعادلة قامت على التوفيق بين التراث والعصر . وكان التراث يعنى أساساً القيم الإسلامية العامة التى لا تتعارض مع أى تراث تاريخى سابق على الإسلام . وكان العصر يعنى أساساً التكنولوجيا الغربية التى لا تتعارض أفكارها مع القيم الإسلامية . وكان نور الإصلاح الدينى هو إيجاد همزة الوصل بين الإسلام والغرب ، أى تسويق الحضارة الغربية إسلامياً . وكان ذلك يناسب القوام الطبقي الرجراج والمناخ القادم من صلب العلاقات الإقطاعية فى زراعة الأرض والعلاقات التجارية فى تسويق بضاعة الغرب . من هذين الأصلين تشكل الجنين المعقود الذى ولد من رحم « التخلف » فى علاقات الإنتاج ، وسائله وقيمه الاجتماعية . لم تولد لنا برجوازيات قومية ذات كشوف علمية وطبقة اجتماعية متبلورة ومعارك فكرية خصبية مع الكنيسة والبابوية والكتاب المقدس ومحاكم التفتيش . لم نكتشف البارود أو البخار ولا القارات ، ولم يستشهد منا أحد من أجل كروية الأرض . ولكن نظم الحكم — أى التاريخ الاجتماعى للمسلمين — هى التى تشبهت بالكنيسة والبابوية . لذلك كانت سلفية الإصلاح الدينى فى القرن الماضى هى العودة إلى النص الخالى من " التاريخ الاجتماعى " والكهنوت . تلك هى عودة " النخبة " . أما القاعدة العريضة من الشعب فقد فعلت العكس تماماً ، حلت وثاقها بالنص

وتأويلاته وصاغت لنفسها أيديولوجية شعبية من عقائد السابقين واللاحقين،
هى أيديولوجية اللاوعى المتحرر من أنماط الفكر النخبوى .

ولكن النخبة هى التى قادت معادلة " التوفيق " بين التراث والعصر ،
وقاومت عوامل الانتكاس المتمثلة فى سطوة الاحتلال الأجنبى والأقليات
الإقطاعية . وقد حققت هذه المعادلة أمجاداً لا شك فى الصناعة والثقافة أبان
لحظات الصعود التاريخى للفئات المتوسطة والصغيرة من البرجوازية
"المسوخة " : مفتتة الأسواق ، فهى لم تكن قط برجوازية قومية عربية ، وإنما
برجوازيات قطرية مشوهة لم تتوحد حتى فى ظل شعاراتها " القومية "
البراقة . ولأنها كذلك ، فقد انكسرت نهضتها عدة مرات . إنكسارها الأكبر
كان سقوط محمد على فى مصر وخير الدين فى تونس . إنكسارها الأخطر
كان الاحتلال المباشر — البريطانى الفرنسى الإيطالى — للمشرق والمغرب .
إنكسارها المستمر فى إجهاض ثورة ١٩١٩ (مصر) وثورة العشرين
(العراق) وثورة ١٩٢٥ (سوريا) وثورة ١٩٣٦ (فلسطين) ، وهكذا حتى
الهزيمة العربية الشاملة أمام الصهيونية عام ١٩٤٨ . وكانت هذه الإنكسارات
المتتالية هى البيئة التاريخية لانفصام عرى النهضة وأصلاحها الدينى . وهو
الانفصام الذى عبر عنه ميلاد الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وانتشارها من
مصر إلى بقية الأقطار العربية . هذا الذى ندعوه خطأ بالتطرف ليس أكثر
من الفصام الذى وقع لمعادلة النهضة . لم يعد ممكناً التحديث بتسويف الغرب
إسلامياً . كانت الخلافة العثمانية قد سقطت نهائياً عام ١٩٢٤ وأصبح
الاستقلال الوطنى والعدل الاجتماعى (بعد تطور المشهد الاجتماعى الذى
استقبل عن طريق الصناعة الوطنية أنماطاً جديدة وعلاقات جديدة ووسائل
جديدة للإنتاج) يستوجب قيام نهضة جديدة لا تقوم على التوفيق . وكانت
الناصرية هى الجواب المبدئى عن السؤال . ولكن عشرين عاماً سبقتها عبات
المنافس الاجتماعى بجواب مضاد . وهو الجواب الذى استفاد من انفصام
"التوفيق" بين الإسلام والغرب بحذف الحضارة الغربية من المعادلة والإبقاء
على الإسلام وحده لا كقيم بل " كدين ودنيا " أو " دين ودولة " أو " حضارة
وتشريع " . كان الذى انهزم فى النهضة العربية هو الليبرالية . أجهضها
الغرب نفسه فى بلداننا متعاوناً مع الحكومات المحلية . وتوالت هزائم

الليبرالية العربية (مصر ، تونس ، سوريا ، العراق) مع المدّ النازي والفاشي العالمي . وعندما انتصر " الحلفاء " الديموقراطية فى العالم ، انتصرت فى الوقت نفسه الصهيونية ضد جميع العرب فوق الجزء الفلسطينى من الأرض العربية . وهكذا كان المدّ الإخوانى الإسلامى قبل الثورة الناصرية بعقدين من الزمن هو الجواب السلبى على سؤال النهضة . ولم تكن الماركسية العربية فى حال تسمح لها بأن تكون جواباً عملياً . لذلك أصبح التحدى الحقيقى للجواب الناصرى هو جواب الإسلام السياسى الذى حاول أن يقيم جسراً بيناً بين للنخبة والقاعدة . ولذلك أيضاً كان التناقض الحاد قبل الثورة بين الإخوان المسلمين من جهة والأحزاب " الشعبية " - كالوفد فى مصر - من جهة أخرى . ولكن هذه الأحزاب البرجوازية المحتوى كانت فى نهاية الأربعينات قد شاخت . ولا يخلو إنقلاب حسنى الزعيم فى سوريا عام ١٩٤٩ من هذا المغزى . والمقصود بالشيخوخة الوفدية أو غيرها تعاطف أشباه الإقطاعيين على قمتها وانحدار القيم العلمانية الليبرالية إلى أسفلها . لذلك لم يعد هناك فى بداية الخمسينيات إلا استبدال النهضة التى كانت بالثورة الثقافية الشاملة . ولم يكن هناك ، كما أسلفنا سوى مشروعان : الإسلام السياسى و الناصرية .

فى انتخابات ١٩٥٠ الأكثر ديموقراطية فى تاريخ مصر الحديث لم ينجح إخوانى واحد . لم يكن ذاك يعنى أن الإخوان ضعفاء ، بل العكس كانوا " الأقوياء " . ولكن هذه القوة لم تطرق أبواب السلطة . كان الناس على استعداد لأن يهتفوا " الله أكبر " ، ولكنهم على استعداد أكبر لانتخاب " البرنامج السياسى " . ولم يكن لدى الإخوان المسلمين هذا البرنامج . لذلك سقطوا فى الانتخابات . ولكن عبد الناصر ، أكثر من أى شخص أو حزب ، كان يرى أن هذا السقوط الانتخابى لا يرادف الضعف . ولا يجوز التوقف طويلاً عند تفاصيل الملابس التى أدت بالإخوان إلى محاولة اغتيال عبد الناصر أو التى أدت بعبد الناصر إلى محاكمتهم وشنق بعضهم واعتقال الآخرين .. فالصدام بين الطرفين كان حتمياً ، لأنه صدام بين مشروعين لا يلتقيان ، إذا تجاوزنا وسمينا للتوجه السياسى للإخوان مشروعاً . وليست "قوة السلطة" وحدها هى التى أتاحت للناصرية فرصة

التخلص من الإخوان ، فقد كانت إجراءات التمهيد والتأميم من أهم الوسائل التي سحبت البساط من تحت أقدامهم .

كان المشروع الناصري — وهو الاستقلال القومي — اختراقاً لدائرة التبعية الاستعمارية ، وعنواناً لمعادلة جديدة بديلة للتوفيق بين الإسلام والغرب . هذه المعادلة الناصرية الجديدة هي " التركيب " بين القومية العربية والعالم . ليست ثنائية جديدة ، وإنما تغيير في محتوى النهضة : الهوية بما تشتمل عليه من مكونات حضارية ، والعالم شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً حضارة وأفكاراً . ولكن الناصرية التي ابدعت هذه الصيغة الصحيحة للبديل التاريخي وقعت في أخطاء تاريخية أيضاً :

(١) لم تبدع صيغة ديموقراطية جديدة بديلة لهزيمة الليبرالية ، وانساققت وراء الحل الإداري السهل فأقامت دولة المباحث والمخابرات ، واعتمدت على تنظيم سياسي هلامي يجمع كل الطبقات ولا يضم أحداً .

(٢) اتجهت إلى تصفية البدائل المنظمة ، وأساساً الإسلام السياسي والحركة الشيوعية ، تصفية جسدية حيناً وتصفية سياسية أحياناً .

(٣) اعتمدت على القاعدة العسكرية من الضباط الأحرار في بناء البيروقراطية الجديدة ، وخصوصاً في بناء القطاع العام . وهي قاعدة من غير المؤهلين فنياً أو سياسياً لقيادة التحول الاجتماعي في البلاد .

(٤) أحلت النخبة العسكرية مكان النخبة السياسية ، ولم تملأ الفجوة بين النخبة و القاعدة ، بل ناصبت المثقفين — والإبداع الفكري — العداء . وأضحى فكر السلطة هو " الفكر " وغيره هرطقات .

(٥) كرست توظيف رجال الدين الرسمي في خدمة الحكم بإضفاء الشرعية الدينية على أحكامه . ووقعت المفارقة التي تعنى حاجة السلطة المكبوتة إلى الشرعية الدينية ، والإبقاء على " وضع " المؤسسة الرسمية للدين كاية مؤسسة تابعة للنولة . كان من شأن هذا الوضع إقصاء الإصلاح الديني عن مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية ، وإقصاء القاعدة الجماهيرية العريضة إلى رحاب الايديولوجيات الدينية الشعبية كالطرق الصوفية وغيرها . أي أن الناصرية في واقع الأمر لم تريح النخبة

الإصلاحية ولا القاعدة الشعبية على صعيد البنية الدينية للمجتمع في موازاة فقدانها النخبة الثقافية والقاعدة الوطنية من الشعب على صعيد البنية السياسية . اعتمدت على الأزهر (المَعْدَل) ورجاله فقط .

(٦) ارتدت أقدعة من الشعارات غطت على الوجه الحقيقي . وربما كانت أقدعة من الأمانى والطموحات ، ولكن الواقع شيء آخر . لم تكن هناك تحولات اشتراكية بل رأسمالية دولة . ولم تكن هناك وحدة عربية ، بل وحدة انفصالية . ومع ذلك كان الميثاق الوطنى والاتحاد الاشتراكى من الأقدعة الباهرة التى غطت على الحقائق الباهظة الثمن . وعندما سقطت الأقدعة أى الشعارات قال الناس أن الإشتراكية هى التى سقطت وأن القومية العربية هى التى هُزِمَتْ . ولم يكن هذا صحيحاً . ولكن الصواب والخطأ فى الحياة الاجتماعية للبشر لا يخضع للمنطق الرياضى . لذلك وقع الفراغ فى المخيلة الشعبية . ولكن زمن الفراغ لا يطول ، فقد كان هناك ما يملأه فى الانتظار .

(٧) هذه الأخطاء كانت كالثقوب التى تشكلت من خلالها قوى الثورة المضادة ، فكرياً واجتماعياً وسياسياً تكونت هذه القوى فى مراكز السلطة وأجهزة الدولة كما تكونت داخل السجون والمعتقلات ، وكانت شخصية جمال عبد الناصر التاريخية هى الحجاب الحاجز لقوى الثورة المضادة دون الاستيلاء على السلطة . وكان مجرد رحيله هو الضوء الأخضر للانقضاض هذه القوى على الحكم .

* * *

والحقيقة أن النظام الناصرى كان قد سقط موضوعياً عام ١٩٦٧ كحصيللة ختامية لجملة السليبيات المريرة . ولكن التحول الشامل الذى بدأ تدريجياً بانقلاب ١٩٧١ هو الذى أفسح الطريق واسعاً لنزف الإسلام السياسى . كانت الهزيمة أصلاً هى المذاق المهيب للاستقبال " التكفير والهجرة " التى تبلورت أفكارها فى السجن . وكان فكر سيد قطب قد اكتشف استقامته القصوى عند شكوى مصطفى : لا تكفى الدعوة إلى أن الإسلام دين ودولة ، وإنما لابد من التحريك العملى لقلب هذا المجتمع الجاهلى . وتعددت الاجتهادات من اغتيال الشيخ الزهبي إلى اغتيال أنور

السادات في مصر ، وموجات مماثلة من العنف الدموي في سوريا والجزائر وتونس واقطار عربية أخرى . وكان العنف المضاد من جانب الدولة حاضراً طول الوقت .

كان « التحول » الكبير ، التاريخي بحق ، في بنية المجتمعات العربية هو الإطار الاجتماعي لازدهار الإسلام السياسي . وقد تجلى هذا التحول في علامات ومراحل تقود إحداها إلى الأخرى :

* كان الانفتاح الاقتصادي هو العلامة الأولى . أي أنه بدلاً من القطع البيدوي مع الاحتكارات الأجنبية ، أصبح الإدماج في الدورة الرأسمالية العالمية من موقع التخلف والفقر والضعف هو نظام الحكم الجديد الذي استوجب تغييراً اجتماعياً واسعاً لمصلحة الإثراء الطبقى والنمط الاستهلاكي والاعتماد على التجارة الربوية بأشكالها المختلفة من استيراد وتصدير وتهريب ورشوة واختلاس وتجارة في العملة وانتشار وياني للمخدرات . وهي الأمور التي استتبعت نظاماً جديداً للقيم بمقتضاه زادت معدلات الجريمة وولدت أنواع جديدة منها . وفي ظل الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي لا يبدو لها في الأفق حلاً ، وفي ظل الاستفزاز الاجتماعي الصارخ من جانب الشرائع المستفيدة ، كان الاتجاه للتزايد نحو التعصب الديني ثم الإسلام السياسي أمراً طبيعياً .

* لم يؤد الصلح مع العدو الصهيوني إلى " السلام " أو إلى " الرخاء " أو إلى " الديمقراطية " وهي الشعارات التي رفعها السادات في مواجهة المعارضين لزيارة القدس المحتلة و اتفاقيات كامب ديفيد وتطبيع العلاقات مع « إسرائيل » . لم نحصل على السلام بل ازداد العدو إيغافاً في الأراضي العربية من جنوب لبنان إلى المفاعل النووي العراقي إلى حمام الشط في تونس ، وضمت القدس الشرقية والجولان إلى الكيان الصهيوني . ولم نحصل على الرخاء بل العكس تفاقمت أزمة رغيف الخبز ، وأزمة الديون ، وتعاضلت البطالة وعجز ميزان المدفوعات ، وبلغ التضخم حدوداً مأسوية . ويكفي في مسألة الديمقراطية أن نقرأ التقرير السنوي لهيئة العفو الدولية ومنشورات لجان حقوق الإنسان العربية . وكان من اليسير في مقابل تقرير الحياة السياسية العربية من قوى التحرر الوطني ، أن يجد الإسلام

السياسى الساحة خالية للزعم بأن الصراع مع الصهيونية هو صراع دينى، وأن القضية ليست مع العرب بل مع الإسلام .

* وقد أسهم فى بلورة الفهم الدينى للصراع مع اسرائيل حادثان تاريخيان بكل ما يعنيه المصطلح من معنى . اما الحادث الأول فهو حرب لبنان. واما الحادث الثانى فهو الحكم الجديد فى إيران . لقد ألهب الحادث الأول المشاعر " الإسلامية " بسبب التضليل الإعلامى الواسع الذى يصل إلى حد غسل الألبسة الجماعى ، فبالرغم من أن الحرب اللبنانية فى أصلها الاصيل ليست حرباً دينية أو طائفية إلا أنها اكتسبت عمداً بهذا الطابع مما ألهب المشاعر الإسلامية فى كثير من الاقطار العربية . وكان الإسلام السياسى جاهزاً لجنى الثمار . كذلك ألهم الحادث الثانى فى إيران المخيلة الشعبية الإسلامية إمكانية البديل الإسلامى على الطريقة الإيرانية بتأثير الشعارات الديماغوجية التى كانت تعلن عكس ما تبطن. أعلنت فى البدء تحرير القدس وأضمرت التحالف العسكرى والاقتصادى مع " اسرائيل " ، وأعلنت الديمقراطية وأضمرت حمامات الدم . أعلنت الثورة الإسلامية وأضمرت العدوان على العرب فى العراق . ولكن هذا " النموذج " قد ألهب خيال الإسلام السياسى العربى فتوهم أن " الدولة " قريبة وممكنة ، ولو بالعنف .

* وكانت الطفرة النفطية أحد مصادر التحريض والتنظيم والتمويل . كانت ديار النفط " نموذجاً " قيمة معيارية فرضت على ملايين المهاجرين من مصر وفلسطين وسوريا ولبنان وتونس والمغرب أسلوباً فى الحياة أقرب إلى قيم البادية والصحراء منه إلى قيم بغداد ودمشق وبيروت والقاهرة والرباط . ولم يكن ترويض المهاجرين على اعتياد هذا الأسلوب مقصوداً على ديار الهجرة ، بل كان هناك ما يشجع على امتداد هذا الأسلوب إلى الاقطار الأصلية . وليس مسموحاً فى مواطن النفط بأى عمل سياسى غير العمل «الإسلامى» . والمقصود به نشاط الجماعات المنفية إضطراراً أو اختياراً من فرق الإسلام السياسى التى تتخذ لها مراكز خارجية للتمويل والتخطيط والتنسيق . وهكذا أضحت هناك واجهة سياسية تسمى معتدلة ، وفريق اقتصادى من البفوك (الإسلامية) وشركات توظيف الاموال ، وجناح

عسكري لتنفيذ العمليات المطلوبة . ولولا النفط العربي الإسلامي لما استطاع الإسلام السياسي في أي قطر عربي أن يستمر في نشاطه طيلة هذين العقدين من السنين .

تلك هي المتغيرات الأساسية التي مهدت لازدهار «الجماعات» أو «التيارات» الإسلامية السياسية المعاصرة ، ولم تتصد لها ندوة «الدين في المجتمع العربي» التي تناولت في بقية أبحاثها الأدوار التفصيلية للإسلام السياسي في بعض الأقطار العربية .

ولكن سمير نعيم (مصر) في بحثه «المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الديني» قدم مجموعة من الضوابط والمعايير لقياس حجم هذا التطرف واتجاهه . وأول هذه الضوابط الرؤية الأحادية الجانب في الحياة المصرية والتي ندعوها التطرف ، فهذه الأحادية التي ينشأ عنها الجمود منتشرة في مختلف المجالات ، وهذا الجمود يؤدي إلى الضعف ، يحدث ذلك داخل الأسرة الواحدة ، وداخل الوظيفة أو المهنة الواحدة وداخل الحزب السياسي ، وليس التطرف الديني إلا أحد أشكال التطرف العام في المجتمع.

والنقطة الثانية هي ارتباط جانب كبير من الدخل القومي بالخارج ، كعائدات قناة السويس ومخدرات العاملين في الهجرة والسياحة . فمفاتيح هذه الاستثمارات ليست في أيدينا ، وإنما هي تتأثر مباشرة بعوامل خارجية تؤثر فينا . كيف ؟ يجيب سمير نعيم : بتكبير القدرة المصرية على اتخاذ القرارات السياسية الخارجية بما يتعارض مع مصالح أصحاب التأثير ، وأيضاً القرارات الداخلية بشأن الموقف من القوى الوطنية المناهضة للمؤثرات الأجنبية ، ثم تزييف وعي المواطنين بقضاياهم المصرية وبأعدائهم الحقيقيين وهدم كل القيم القومية والوطنية والإيجابية لديهم وغرس الأفكار والقيم التي تتلالم أو تشجع ينابيع الدخل القومي الخارجية . وأخيراً تفكيك الروابط والمؤسسات المختصة بخلق نوعين من الحالات ، أولهما النمط الفردي والآخر هو النعرات الدينية والمنهجية . لذلك كان التطرف في رأي الباحث نتاجاً لمجمل الظروف الاقتصادية الاجتماعية التي خلقتها سياسة الانفتاح الاقتصادي من جهة ، وهو جزء من مخطط امبريالي صهيوني تسانده قوى إقليمية ومحلية يهدف إلى ضرب التماسك الاجتماعي وتقسيم المجتمع وتكريس تخلفه تدعيماً لتبعيته من جهة أخرى .

ويعدد سمير نعيم تجليات الأزمة الاقتصادية في التضخم والبطالة والفلاء والفساد والهجرة وأزمة الإسكان والإثراء السريع . وهي المظاهر التي ترتب عليها أن يعالج الشباب أزماته بالإتجار فى المخدرات أو العملة أو الرشوة أو التهريب والنصب والاغتصاب والعدوان على أراضى الدولة والإيمان واللجوء إلى التنظيمات الدينية العنيفة وغير العنيفة . إن الدراسات الديدانية تؤكد أن أعضاء هذه الجماعات من الشباب غالباً ومن سكان المناطق المحرومة .

وعلى الصعيد السياسى يشير الباحث إلى غياب المشروع القومى والديموقراطية فى اتخاذ القرارات اليومية ، واستقلال الدولة للظاهرة كما فعل السادات فى الجامعة ، والعلاقة بين شركات توظيف الأموال وبعض الدول العربية ، والنظام التلقينى فى التربية ، والقصور الفادح فى برامج الثقافة والإعلام . ويحذر الباحث من أن النتائج المترتبة على ذلك تؤثر سلباً على الإنتاج والفننة الطائفية والتدهور الحضارى العام ، ويوجه النظر إلى أن مصر مستهدفة من قبل الإمبريالية والصهيونية ، وأنه لا بديل عن مشروع تنموى نهضوى شامل والتضحية من الجميع لإنجاحه والتوزيع العادل لثمار الجهد والإنتاج والمشاركة الديمقراطية من جانب كل فئات المجتمع .

وقد كانت هذه الدراسة المكثفة التى كتبها سمير نعيم رئيس قسم الاجتماع فى جامعة عين شمس فى طليعة الأوراق الطويلة الهامة لهذه الندوة، وهى أشبه ما تكون بالتقرير الوصفى الذى يعمم النتائج . ولكن السياق الوصفى هنا هو صياغة لمجموعة من التحليلات المضمرة فى تشخيص الظاهرة ، وهى تحليلات صحيحة فى مجملها وإن احتاجت إلى قدر من التفصيل فى تبيان الأسس الاقتصادية - الاجتماعية طبقياً ، وليس اعتماداً على الرصد الميدانى وحده أو على المزج بين البيئة السكانية والمستوى الثقافى وحدهما .. ذلك أن الإقتصار على هذا التحليل الإمبريقي ، مهما كانت المقدمات إليه منحازة إلى التقدم ، يطمس الدور الذى تلعبه البرجوازية المصرية بشرائنها المختلفة للتضاربية المصالح أحياناً والموحدة للمغايات والمتعددة الوسائل أحياناً أخرى ، إن الشريحة المالية مثلاً ، ونموذجها الأهم شركات التوظيف ، تختلف عن الشريحة الصناعية والشريحة الزراعية حتى ولو اتجهت هذه إلى زراعة الفواكه وتصديرها بدلاً من القطن أو القمح أو

الذرة ، فإنتاج الأرض أو المصنع يفضى إلى نتائج اقتصادية سياسية مغايرة لإنتاج العمليات المالية الخالصة . ويسبب التباين بين الفئات البرجوازية تباين تشكيلات ما يسمى خطأ بالتطرف الدينى ، فالجماعات الإسلامية كاية تنظيمات سياسية أخرى تعتمد على الشباب ، كأغلب هذه التنظيمات فى الماضى والحاضر تبنى قواعدها من الفقراء ومتوسطى الحال، ولكن القيادات السياسية لهذه الجماعات كالقيادات السياسية لأية تنظيمات أخرى ، هى «العقل» السياسى والفكر الاجتماعى الجدير أيضاً بالتحليل ، وسوف ندرك عند التحليل ما إذا كان فكر الجماعات مجرد رد فعل «للفساد الأخلاقى والإنحلال» أم أن الفساد والتعصب وجهان لعملة واحدة ، أم أن هناك تنوعات فكرية وسلوكية لمختلف اشكال وألوان الخريطة البرجوازية المصرية.

إن ما نتصور أنه تناقض فى البنية الأخلاقية أو الاجتماعية والذي من شأنه أن يخلق الازنواجية بين الوجه والقناع (فى ارتداء الحجاب أو ممارسة الفرائض) هو تجسيم لهامشية الوعي الزائف الذى تقوم البرجوازية بتصديره وتعميمه .

هذا التحليل الطبقي لا يفصل بين البيئات والمستويات ، ولا بين هذه الجماعات وبعض أجهزة الدولة ، فليست المسألة اختراقاً من جانب الجماعات ، وإنما هو الوعي الزائف الذى تقوم البرجوازية بتصديره من أجهزة الإعلام الرسمية - حتى حين تهاجم الجماعات - فيلتقى جوهرياً مع الوعي الزائف الذى تنتشره «الجماعات» وتعيد إنتاجه .

إن القواعد الشعبية للتيار الدينى السياسى هى جزء لا يتجزأ من ضحايا هذا التيار الذى تقوده إحدى شرائح البرجوازية المصرية فساداً وتظاهراً بالتدين فى وقت واحد ، وهذه الشريحة هى الأكثر تعاوناً مع «الخارج» العربى والغربى فى تطويع الاقتصاد المصرى لمزيد من التبعية ووضع المجتمع المصرى فى قلب المأزق ، إنها الثمرة الشرعية للإنقلاب الذى قاده السادات عام ١٩٧١ بجنونه السابقة على هزيمة ١٩٦٧ وفروعه الممتدة إلى ما بعد الصلح مع العدو التاريخى عام ١٩٧٧ .

(٢)

هل يكفى القول بأن غياب «البديل» للنظام العربي الراهن هو الذى
أفسح المجال رحبا لتعاظم الإسلام السياسى ؟

أم يكفى القول أن المناخ الدينى للمجتمعات العربية هو الذى حرث
الأرض لنمو بذوره الراقدة تحت سطح التربة طول الوقت ؟

أم يكفى القول بأن «الدين السياسى» أو «سياسة الدين» هو ظاهرة
عالمية ، ولأننا أكثر من أحد ملامح هذه الظاهرة وقد اكتسب بخصوصية
دين الأغلبية المسلمة من العرب ؟

هذه التساؤلات طرحها علماء الاجتماع فى مناسبات مختلفة ، وأيضا
فى ندوة «الدين فى المجتمع العربى» بالقاهرة . ولكن الإشكالية فى جوهرها
تتجاوز البحث عن «المبررات» ، ولا أقول الأسباب .. لأن التبرير يختلف عن
التعليل ، وأغلب الأبحاث المتداولة تدور حول محور البحث عن «مبرر» وليس
البحث عن «سبب» . والفرق كبير بين «العذر» و«العلة» . إن الإشكالية تتطلب
الحفر عند الجذور والتشخيص الدقيق للظاهرة . ولا نقول «الداء» قبل معرفة
«الحالة» فى تشابكها المعقد مع بقية العناصر الشريكة أو الصانعة لها أو
المتأثرة بها .

* * *

فى ضوء التحديد نقول أن هناك نقطة انطلاق هى مصر ، وأن هناك
خصوصيات للاقطار العربية الأخرى . وإنه حين نذكر الناصرية أو النظام
الناصرى فإننا لا نقصد هذا النظام فى مصر وحدها ، فقد كانت له
امتدادات وتأثيرات عربية شتى ، حتى إننا فى غير حذر كبير نستطيع
الإشارة إلى الأنظمة الوطنية شبه التقليدية . وباستثناء الإختيار شبه
الاثناووزكى لتونس البورقيبية ، فإن الإسلام السياسى طرح نفسه كبديل
للأنظمة شبه الناصرية . ومنذ بداية السبعينيات بدأ تدريجيا يطرح نفسه
بديلا للنظام العربى المعاصر بأكمله .

وقد انطلقت " الدعوة " أساسا من مصر ، ولكنها فى كل بلد عربى اتخذت سماتها الخاصة . أى أنها فى سوريا أو فى تونس لم تكن فرعاً لمركز رئيسى فى القاهرة ، بل كانت سورية وتونسية . ولا يعنى ذلك غياب التشاور والتنسيق للتزايد ، بعد الطفرة النفطية ، بـ « الثورة » الإيرانية . ولكن للتكوين يبقى فى جوهره قطريا ذا بعد أسمى يتجاوز القومية العربية ، وينكرها انكاراً مباشراً حيناً وغير مباشر أحياناً أخرى .

ويبقى كذلك أن ناصرية مصر وإسلامها السياسى لهما " بصمة " واضحة على فكر وتنوعات الجماعات الإسلامية " العربية " .

إن ما يجمع بين مختلف الحركات الإسلامية فى الوطن العربى أو فى أى مكان فى العالم إنها حركات سياسية وليست "تيارات دينية " كما تسمى عمداً لدى البعض . إن أفعالها وردود أفعالها الأساسية لا تخرج عن الدائرة السياسية . إن دعواتها إلى إلغاء الأحزاب والدستور ، وتنظيراتها للعنف ، واغتيالاتها الناجحة أو الفاشلة هى أعمال سياسية . وهذه الأعمال تصوغ فى العمق وعلى السطح أحلام وطموحات فئات وقوى وشرائع اجتماعية لها مصالح تجد فى فكر الجماعات الإسلامية وسلوكها حصانيتها الايديولوجية وكتيبتها الصدامية .

وليس الدين الإسلامى كالمسيحية مجرد عقيدة دينية وعبادات ، وإنما هو يشكل إحد عناصر الهوية الوطنية (أو القومية) للعرب بما فيهم غير المسلمين . ومن هنا كان من الممكن للزعماء الناصريين والقوميين وبعض الشيوعيين أن يقدموا لجمهورهم تفسيرات تقدمية للإسلام يوظفوها ضد الاستعمار وضد شرائع من الرأسماليين . لذلك كان من الصعب دائماً على هؤلاء الزعماء المناداة جهرا بالعلمانية . ويبقى بوقية فى إحدى مراحلها هو الاستثناء الأتاتوركى الوحيد . وعلى الأرضية الدينية ترجح كفة الإسلام السياسى فى غيبة الإجراءات الاجتماعية والوطنية والحريات الديمقراطية . وبما أن الإسلام " دين ودولة " فى الشعارات المرفوعة ، فإن التاريخ والحاضر والأشكال الاجتماعية ، كلها تتخذ مصطلحات جديدة لا تقف معرفياً على الأرض ذاتها التى تقف عليها الثقافة الشائعة .

هكذا تصبح القوى العظمى شياطين ، وأصحاب المذاهب السياسية الأخرى كفرة ، والفائدة للصرفية ربا . وهى مصطلحات تلمس الهوية الاقتصادية للوطن للمعنى وطبيعة العلاقة بينه وبين المصارف العالمية والاحتكارات الدولية . وكثيرا ما يقع التحالف مع "الشياطين" الكبار والصغار من أجل مصالح غير إسلامية وغير إلهية بالمرة ، كالتحالف الإيراني الأمريكى الإسرائيلى فى أحد الأوقات . ولكن هذا التغيير فى المصطلحات يمارس نفوذه على البشر الذين يصنفون شركات توظيف الأموال ويخسرون ودائعهم باسم الدين .

وهؤلاء البشر ليسوا بالضرورة هم القاعدة الاجتماعية للجماعات الإسلامية ، أى أنهم ليسوا بالضرورة من أتباع الإسلام السياسى ، وإنما هم فئات متعددة يجمع بينها انعدام الثقة فى النظام الاقتصادى الرسمى . و(قد) يجمع بينها "التدين" بدرجات ومفاهيم مختلفة . ولكن المازق يتضاعف أثره السلبى حين ينتهى ما يسمى زورا بالاقتصاد الإسلامى إلى الفضائح المسوومة ، وكأنه لا فرق بين اقتصاد الدولة والبديل الإسلامى إلا فى شكل الفضيحة ... المناسة لا فى نوعها . غير أن الأثر المدمر هو فقدان الأمل بانتهاء الطريقتين "الرسمى" و"الإسلامى" إلى خاتمة الطريق المسدود .

ولقد أصبح هناك الآن رصيد من التوصيف والتحليل الاقتصادى (الإسلامى؟) الذى نستخلص منه فى وضوح تام أن جماعات الإسلام السياسى ترفض بحسم أية ملكية عامة لوسائل الإنتاج ، وأى تدخل من جانب الدولة فى الحركة الاقتصادية . وفى المقابل فإن هذه الجماعات ترى فى الملكية الخاصة قيسا لا يمس ، وأن القطاع الخاص وحده يمثل البنية الجوهرية للاقتصاد (الإسلامى) . ولا يستخدم المنظرون (الإسلاميون) مصطلحات الاقتصاد الرأسمالى غالبا ، بل يلجأون إلى الترميز والمراوغة التى يمكن اختراق اقنعتها والتعرف على أبشع وسائل الإقتصاد الاستغلالي التابع للأجانب ، باسم الدين . وهم بذلك يكثرون من الكلام عن الركيزة للبطل عمليا بالطبقات الشعبية المطبوعة . ولا يحتاج الأمر إلى انتباه حاد لتبصر العيون أعمدة الانفتاح والنفط وتجار السلاح وقد أمسوا أصحاب المصارف والمقاولات والاستيراد والتصدير والتخريب .

ومن المفارقات الاليمة أن «القاعدة الاجتماعية» للإسلام السياسي هي ضحيته الأولى ، فالفئات المتوسطة والصغيرة من البرجوازيات العربية المعسوخة ، ما زالت هي قاعدة اليوتوبيا التي يستدرجها حلم «العصر الذهبي» . وهي ليست قاعدة خاصة بالإسلام السياسي ، وإنما تسلم قيادها لتوازن القوى في المجتمع ، وقد تتجه يوما ناحية اليسار (القومي أو الناصري.. الخ) وتصل بعض قطاعاتها إلى القناعة الماركسية ، ولكنها «تنقلب» حيناً آخر إلى أقصى اليمين ، هذه القاعدة هي المستوى الأول لتفريغ الإسلام السياسي ، إلا أن لحظات اليأس والإحباط الاجتماعي الشامل قد تستدرج حول هذه القاعدة هوامش من جميع الطبقات الوطنية بما فيها الطبقة العاملة . وفي إطار النظام الإعلامي والتعليمي لأنظمة «الهرزيم» المستمرة ، يزداد الانفصال بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، ويتسع الفجوة بين النخبة والجماهير بحيث يمكن لحالة «اللامبالاة» السائدة على المجتمع أن تثمر نقيضها - السلبي أيضاً ولكن الجذري تماماً - وهو «انتماء» فئات من المثقفين (طلاب وأساتذة جامعات ومهنيين) إلى قاعدة الإسلام السياسي حيث لا يستشعرون الغربة في إطار الطبقة التي ينتمون أصلاً إلى بعض شرائحها .

وسوف نلاحظ أن امتدادات هذه الشرائح الاجتماعية في أجهزة الدولة التي تعاني أهوال الازدواجية ، تلجأ إلى مزيد من المقاومة التي يرتد فيها السلاح إلى صدور أصحابه ، ويبدأ من التناقض بين الواجهة الليبرالية أو الإسلامية والمحقوق غير الديموقراطي غير الأخلاقي إلى التناقض بين شروط الاستثمار والسياحة وشروط التدين الظاهري عبر الميكروفونات ، مروراً بالمساحة الإعلامية الواسعة للمواد والبرامج الدينية جنباً إلى جنب مع المواد والبرامج للبتنلة ، انتهى ذلك كله وغيره إلى صنع الثغرات والفجوات التي تسلسل منها الإسلام السياسي - سلمياً - إلى مجلس الشعب ومجالس النقابات المهنية ونوادي أعضاء هيئة التدريس في الجامعات . وأضحى هياكل الدولة وأجهزة السلطة تضم جماعات الإسلام السياسي في مقاعد التقرير والتشريع وزنازين السجون والمعتقلات على السواء .

وأصبح الضغط الإسلامي السياسي ملحوظاً في عديد من القرارات الرسمية بدافع رد الفعل الذي يطمح لاستيعاب الصدمة ، ولكنه عملياً

يضاعف من اموال الازبواجية والانتهازية واهدار القيم .. حتى أصبح «الحجاب» الذى دارت بشأنه محاورات عنيفة وعميقة مجرد موضة أو قناع أو مسايرة أو متاجرة ، ما أبعدهما عن الدين ، وهل ينسى قراء الصحف فى مصر ذلك الإعلان العجيب عن «واردات لندن للمحجبات» واسم المحل انجليزى ، وصاحب المحل قبضى ؟ إلى هذا الحد وصلت الأمور .

لذلك يقول عبد القاسم الزغل عالم الاجتماع التونسى فى بحثه عن «العلوم الاجتماعية والحركات الإسلامية المعاصرة» : «إن الاستراتيجية الجبينة للحركة الإسلامية تتسم بالذرائعية وسياسة المراحل» .

ويمهد الزغل لبحثه بأن دعاة الإسلام السياسى يقدمون أنفسهم باعتبارهم «البديل» لغياب الأساس الأخلاقى عن الدول الحديثة الاستقلال . والأساس الأخلاقى الذى يعنيه الباحث يتجاوز المدلول العام للأخلاق إلى المضمون السياسى الذى يكمن فى بناء «دولة ترفع شعار العروبة وتقوّمها اقلية» .. أو مضمون الموقع «التوازنى بين القوتين السياسيتين الأساسيتين اللتين ترفعان أيضا شعار الانتساب إلى الإسلام» كما هو الحال فى السودان .

ويصل الزغل إلى المادة التونسية للبحث عبر متابعة تطور قائد «الاتجاه الإسلامى» راشد الغنوشى الذى تعرف أنه كان أقرب إلى الناصرية من خلال رحلته إلى القاهرة وبمشرق ، وأنه كاد أن يكون يساريا متشددا لو أنه أنجز معاملات سفره إلى البانيا فى وقت مناسب . ولكن السفر الفعلى كان إلى فرنسا . ومن هناك عاد إلى تونس . ويعقد الباحث مقارنة بين هذه السيرة وسيرة حسن البنا ليرصد الاختلافات العديدة ، بالرغم من تأثير حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس بحركة الإخوان المسلمين فى مصر ، وخاصة بحسن البنا وسيد قطب . هذه المقارنة على الصعيد الشخصى قد لا تعنى شيئا ، ولكنها تشير إلى الخصوصية التى أوجزها عبد القاسم الزغل فى هذه الفقرة «إن قسما كبيرا من الإسلاميين فى تونس يقرأ بانتظام جريدة لوموند . كم مسئول إسلامى مصرى له هذا المدخل إلى الثقافة الغربية ؟» .

ولربما أقسدت. حرفية السؤال مضمونه ، فالإسلاميون للمصريون كغيرهم لهم مداخل متعددة إلى الثقافة الغربية ، وقد تعلم بعضهم فى أكبر

جامعات الغرب نفسه . ولكن المسألة تبقى بعيدة في «زاوية الرؤية» لهذا الغرب ، فيصبح هناك فرق بين تونس الفرانكفونية وبين غيرها من الاقطار الأحادية للغة كمصر بالرغم من انتشار الإنجليزية والفرنسية في أوساط النخبة . وحسن البنا لم يكن من النخبة . ولكن موقفه من الغرب لم يكن لهذا السبب ، وإنما كان أحد عناصر رؤيته الشاملة لمصر والعالم . وهي الرؤية التي تبنتها النخبة التونسية من حيث الجوهر ، ولكنها تشكلت بالخصوصية التونسية التي تجعل للتكتيك السياسي أكثر مرونة دون أن ينفي ذلك التشدد لدى الأجنحة الهامشية التي لجأت فعلا إلى العنف .

ولا يفصح الزغل عن ملامح هذه الخصوصية التي يمكن إيجازها في : علاقة البورقيبية بالعلمانية الأكثر اقترابا من تجربة كمال اتاتورك ، ولعله يجوز لنا في هذا السياق القول بأن العلمانية عرفت في التاريخ الحديث أربعة أشكال أساسية : أولها وأقدمها علمانية الغرب الرأسمالي بعد الثورة الفرنسية التي فصلت التعليم الديني عن التعليم العام ، ولم تعد الكنيسة عنصرا في بناء الدولة ، والثاني هو علمانية الشرق الاشتراكي التي كرست العلمانية الغربية وأضافت إليها اختصاص الدولة بمختلف الخدمات الاجتماعية التي كانت تقوم بها الكنيسة ، وقدمت البديل للتعليم الديني ، وهو الاشتراكية العلمية . وفي كلا التجريبتين كان القاسم المشترك هو «المساواة بين المواطنين بغض النظر عن أديانهم وأجناسهم وألوانهم» . أما الشكل الثالث فهو علمانية الفاشية والنازية التي آمنت بتفوق العرق أو العنصر على ما عداها بما في ذلك الدين . ولذلك قامت الهتلرية والموسواينية بحريهما الكبرى - برفقة اليابان وتركيا - ضد الغرب الليبرالي والشرق الاشتراكي على السواء ، ويأتي الشكل الرابع للعلمانية التي ادعواها بالاتاتورية ، وهي العلمانية التابعة التي تنيب الخصوصية الوطنية لهوية الشعب في خضم هويات حضارية أخرى فيصبح شعبا ممسوخا لا هو الشعب الذي كان ولا هو «الأخر» الذي يتبعه . إنها إحدى عناصر الايديولوجية التابعة . ولا علاقة لذلك بالموقف الذي اتخذته اتاتورك من الخلافة العثمانية ، وهو موقف اتخذته أوطان أخرى كمصر ولكنها أوطان لم تتسلخ من جلدها التاريخي والحضاري والقومي .

إلى هذا النوع الأخير من العلمانية تنتمي التجربة البورقيلية التي شاركت في صنع خصوصية تونسية . أما العنصر الآخر الذي يأتلف مع هذا النوع من العلمانية فهو الأزواجية اللغوية أو الفرانكفونية الواضحة غاية الوضوح بدرجات متفاوتة في أقطار المغرب العربي (باستثناء ليبيا التي اصطلاحوا زمنا طويلا على عدم إدراجها ضمن هذه الأقطار لهذا السبب بالذات أي غياب الشرط الفرانكفوني . وهو نفسه الشرط الكامن وراء التسمية للقصيدة : شمال إفريقيا) .

وبالطبع هناك عناصر أخرى أقدم كثيرا في أغوار التاريخ القديم والحديث أسهمت في صنع الخصوصية التونسية ، ولكني اختزلت ملمحين لهما صلة وطيدة بالبدل المقترح من جانب الإسلام السياسي . وهو ليس رد فعل ميكانيكي على العلمانية البورقيلية ، وإنما هو أحد النتائج الاجتماعية – السياسية لهذه العلمانية . ذلك أن الفرانكفونية ليست مجرد أزواجية لغوية، وإنما هي مصالح اقتصادية وسياسية للشرائح التي تقود عملية التبعية . ومن ثم فهناك مصالح أخرى مضطربة ومقهورة تجد نفسها في ظل الفراغ السياسي القسري الذي انتجته الدكتاتورية أقرب ما يكون إلى شعار «الإسلام» .

وهو الشعار الذي لا يعنى استجدادا بلية «أممية» ، ولكنه بالتأكيد يعنى ترسيخا «للقطرية» . وهي نقطة مفصلية بين «النظام» والإسلام السياسي . يختلفان في أن أممية بورقيلية هي الغرب الرأسمالي (رغم عدااء الرئيس السابق ومشروعه السياسي الليبرالية) . بينما أممية راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو هي دار الإسلام . ولكنهما يلتقيان في أن الطرف الآخر هو تونس دون المرور بآلية عروبة (بالرغم من ناصرية الغنوشي السابقة) . وليست هناك أية ضرورة تحتم الوقوف أمام بعض التعبيرات العروبية العابرة . ولكن جوهر الفكر هو هو في مصر وتونس وسورية والسودان والجزائر : نوعان من الحدود ، الأول هو القطر – الوطن ، والآخر هو دار الإسلام .

ومن الإشارات الصريحة للزغل تأثير هزيمة ١٩٦٧ على الغنوشي ومن ثم على ميلاد حركة الإسلام السياسي في تونس مع بداية السبعينات التي

انتهت «بالثورة الايرانية» .. وهو لا يتوقف عند الدلالة البليغة لارتباط هذين الحدثين في نشأة وإزدهار الإسلام السياسى التونسى ، ومهانة النظام البورقيبي له .. حتى انتهت حياة بورقية السياسية لأسباب عديدة من بين أكثرها أهمية صراعه المرير مع التيارات الإسلامية ، صراع الطريق المسدود أمام المشروعين . وهى ذاتها عبرة مقتل السادات الذى شارك بنصيب موفور فى دعم هذه التيارات ، وقد جاء مصرعه على بعض أيديها . لماذا ؟ لسببين أساسيين : أن السبعينات فى مصر وتونس على السواء هى مرحلة الانفتاح الفاجر على الصعيد الاقتصادى ، والمواجهة الشرسة مع الاتجاهات الوطنية والديمقراطية واليسارية على الصعيد السياسى ، ومن مصر السادات إلى سودان النميرى إلى تونس بورقيه لم يتغير الأسلوب الانتهازى بقصد الهرب من المازق وتهريب الفساد إلى الوطن : ضرب الحركة الوطنية ببعضها البعض أو ضرب الجميع بالإسلام السياسى ثم ضرب الإسلام السياسى بعد فوات الأوان .

ينطلق منصف وناس فى بحثه عن «الدين والدولة فى تونس» من وثائق الإسلام السياسى التونسى . وهو منهج مغاير لرؤية عبد القادر الزغل الذى تابع مسيرة الغنوشى كفرد نمونجى (= وقيادة) . وهى المسيرة التى حاول من خلالها إثبات الأساس الأخلاقى لمشروع الإسلام السياسى كبديل لأساس الدولة الوطنية . ويكاد الزغل أن يراى بين هذا الأساس والشرعية فى دولة حديثة الاستقلال من العالم للتخلف . هكذا تتحول الشرعية الأخلاقية فى منظور «البديل» إلى شرعية دينية . وهى الشرعية ذات المرجعية المغايرة لمرجعية الدولة الوطنية فى الزمان والمكان .

يضيف منصف وناس ما تمتع به بورقيه فى الذاكرة الجماعية من «دمج» بين شخصه والنظام (والأمة) التونسية ذاتها . وفى بلاد عديدة من العالم المتخلف يجرى التوحيد بين القيادة السياسية والوطن . ولكنه غالبا توحيد من قبيل المجاز السياسى الذى يقصد به التهديد بأن من ينقذ القيادة العليا إنما يسب النظام ويهين الشعب أو الوطن . أما فى الحالة البورقيبية ، فإن الأمر يتجاوز التهديد والمجاز إلى قناعة مجسمة جرى تلقينها للذاكرة الجماعية منذ الاستقلال وتأسيس الدولة «الحديثة» . لذلك كانت مهمة

الإسلام السياسي الأولى هي إعادة بناء الذاكرة الجماعية ، ولما كانت «الأحوال الشخصية» والإقطار في رمضان» من السمات الزاخرة للعلمانية البورقينية ، فإن رائدها وصل به الأمر إلى هذا الخطاب الزاخر إن الوافدين علينا من أوروبا لا يشعرون عندما يشاهدون المظهر اللائق الذي تبدو عليه المرأة التونسية بفارق يذكر بينه وبين مظهر المرأة في أرقى البلاد الأوروبية . هكذا نشأ الإسلام السياسي التونسي منذ البداية في صورة البديل للمشروع الحضاري البورقيني ، وامت هذه النهضة في السبعينات - كما يقول وناس - مع ازدياد محاصرة الحركات اليسارية في الشارع والجامعة التونسية وتعدد محاكمة التنظيمات المعارضة في أواخر الستينات ، ومنع فرص التعبير المغاير فتولد فراغ نظري وإيديولوجي بدت معه المرجعية الدينية الوحيدة للمتماسكة ... إضافة إلى أن الحركة الدينية لم تعرف في بداية تأسيسها حرب استنزاف مع السلطة ، بل تطورت في هدوء تام مكّنها من بناء قواعدها ، إلى أن جاءت محاكمة ١٩٨١ ومن ثم كان هذا النعوط من الإسلام السياسي شديد الإغراء للشباب المتعطش للتعبير والمعرفة .

يلعب التوقيت هنا ، كما نلاحظ ، دورا عرييا ، وقد سبق التنبيه إلى ذلك : سبعينات الانفتاح والنقط وحرب لبنان ، نهاية المشروع الناصري في مصر ، وحرب أكتوبر (تشرين الأول) التي انتهت سياسيا بالصلح مع العدو التاريخي ، والحرب الإسرائيلية المستمرة ضد الشعب الفلسطيني أينما كان.

وفي تونس سيلعب التراجع العري دورا عجائيا فيستضيف بورقية الجامعة العربية بعد نقلها من مصر على أثر اتفاقيات كامب ديفيد ، ويستضيف القيادة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية بعد طردها من بيروت . ولا ريب في المشاعر الحميمة عند الشعب التونسي تجاه قضية فلسطين ، ولم يكن خاليا من المغزى أن يختار عبد الناصر الباهي الأدهم للمشاركة في انقاذ المقاومة من جحيم أيلول الأسود ١٩٧٠ . ولكن الوقائع التي نسوقها جعلت من بورقيه صاحب أول مبادرة للصلح مع إسرائيل في الستينات حكيم الزمان الفلسطيني عند أواخر السبعينات وطيلة الثمانينات .. حتى اضطرت الصهيونية أن تترك بصمتها اللحمية على ذلك كله في حمام الشط التونسي ، وطيلة السنوات العشر التالية حتى محاكمة ١٩٨١ كان

النظام والإسلام السياسى على وئام ، وهو ليس وإنما سياسيا فقط ، وإنما كان انتهاء التجربة اليوسفية (نسبة إلى صالح بن يوسف) المسماة بالتعاضديات - أيا كانت التحفظات عليها - وبدم عهد الهادى نويره بانفتاحه الاقتصادى المطلق وانغلاقه الديمقراطى المطلق أيضا ، بداية اقتصادية - سياسية ، تشبه إلى حد كبير ما حدث فى مصر ، ولم يكن صالح بن يوسف مجرد تجربة فى الإصلاح الاقتصادى الذى ينشد قليلا من العدل الاجتماعى، وإنما كان صاحب ايدىولوجية عروبية لا تستبعد الإسلام ، وكان يحلو للبعض أن يدعو اليوسفية بالناصرية التونسية ، ولكن الإسلام السياسى التونسي لم يكن بديلا لمشروع بورقبييه وحده ، وإنما كان وما يزال بديلا للنظام بأكمله ، أى بما تنبأه أو يتنبأه من تشريعات للمعارضة . إنه ليس إسلاما بديلا للعلمانية فقط ، وإنما هو بديل لأى إسلام غيره أيضا . ولا تخلو جميع الأدبيات السياسية للتونسية ، بما فيها الحزب الشيوعى ، من الإسلام . والحكم البورقبيى نفسه كان يعيد إنتاج الوعى الزائف الذى سبقته إليه تجارب أخرى عديدة من بينها مصر ، فراح - على حد تعبير النظام - " يعالج الداء بالدواء " ، يفسح المجال لنوع آخر من " التدين " الإعلامى والرسمى متراجعا خطوات عن خطابه العلمانى. ولكن هذا " التدين " لم يكن له رصيد ولا مصداقية ، وقد بدأ فى أعين الجماهير سانجا بسبب التناقض الصارخ بين الدعوة إليه والعمل عكسه فى وقت واحد ، ويقول ونأس إن «العلمانية فى تونس ارتبطت بهيمنة الدولة الوطنية وسيطرتها على المجتمع المدنى ، ولكنها لم تخلق القوة الاجتماعية ولا حتى البنى الذهنية القادرة على اسنادها . ولعل ذلك ما يفسر وضع الهشاشة ، فلم تكن العلمانية تستمد شرعية وجوبها من التأثير والفاعلية ، وإنما من الموقف الايديولوجى للحاكم ، فقد حاربت الدولة الوطنية كل القوى السياسية فى نفس الوقت ، ولم تبرز أية قوة سياسية يمكن أن تسند مشروع العلمانية . وسقط للمشروع البورقبيى ، ولكن الإسلام السياسى لم ينهض مشروما بديلا . وإنما هو قد حارب الفراغ بفراغ جديد . ويقف المشروعان كلاهما وجها لوجه عند نهاية الطريق المسدود .

* * *

حتى أكتوبر ١٩٨١ ظلت الجزائر فى المخيلة السياسية العربية دائرة مكتملة من الغموض «المقدس» فهى أرض للمليون شهيد - حسب التعبير الذى

اطلقه المصريون لأول مرة - وأصبحت أرض المليون والنصف المليون كما يردد الجزائريون الآن . دائرة الغموض «المقنس» هذه أقامت ستارا حديديا حقيقيا لا يسمح بمعرفة الحقائق ، سواء «انقلب» بن بيلا أو اغتيل هذا القائد التاريخي أو ذاك ، كان الصمت هو الجواب الجزائري الحكيم عن كل الأسئلة . وهو الصمت الذى أسهم برفقة عوامل أخرى فى صنع الهالة «المقنسة» حول وجه الجزائر فى المحافل العربية والدولية بحيث احتكرت وظيفة «الوسيط السرى» أو «المعلن» فى أغلب الخلافات العربية وأحيانا غير العربية . وعندما قال هوارى بومدين أن الجزائر فى بداية الثمانينات ستودع العالم الثالث بأكمله لتلتحق بالعالم المتقدم ، لم يكن هناك من يرى فى نفسه الجراءة على تكذيب الوعد التاريخي . ولكن بومدين عاش حتى يرى بعينه للمصانع وقد توقفت عن الإنتاج ، والتضخم وقد ارتفعت معدلاته جنبا إلى جنب مع العجز المتزايد فى ميزان المدفوعات وبشائر البطالة لا تخيب عن مجال الرؤية.

وكما أن صالح بن يوسف التونسي كان «متهما» بالناصرية ، كذلك كان الأمر مع بن بيلا . وبينما لم يدع بورقيبة أية عروبة فإن بومدين زعم أنه هو العربى الأفريقى وغيره لم يكن كذلك . غير أننا نقول إن بومدين كان عنوانا للحكم الوطنى شبه الناصرى .. بالإضافة إلى أن العلاقة التاريخية بين مصر والثورة الجزائرية ، عن طريق الدعم المباشر بالسلاح والخبراء لم تتوقف بعد تحول الثورة إلى نظام حكم ، ولا بعد أن انتقل الحكم من بن بيلا إلى بومدين حيث أسهمت مصر بآلوف الرجال والنساء فى التعليم والصحة وخطط التعريب ، هذا الحكم الوطنى شبه الناصرى لم يواجه بأية هزيمة عسكرية ، ومع ذلك فقد وصل كمشروع إلى نهاية الطريق المسدود بسبب مباشر من قواه الاجتماعية وسياسية وعقائدية تدريجية للنظام بمجرد رحيل بومدين ، وهو الرحيل الذى كشف عن هشاشة البنية الاقتصادية التى كانت رغم أنف التسيير الذاتى والثورة الزراعية قد تحولت إلى نوع من الانفتاح وصل إلى درجة تهريب الأموال إلى الخارج .

وكانت الجزائر وما زالت تتفوق على تونس فى الازدواجية اللغوية . وهى مفارقة مأسوية : بورقيبة الفرانكوفونى لم يقف عقبة أمام التعريب الذى

أخذ مجراه رغم الأحوال ، ويومدين العروبي - الإسلامي لم يشهد عهده نموا متعاضدا للتعريب الكيفي بل انقساسا متزايدا للمجتمع بين مصالح التفرنس ومصالح للعربين . وكما أن تونس عرفت «الزيتونة» وعلماءها العظام ، كذلك عرفت الجزائر جمعية العلماء وراث الأمير عبد القادر وابن باديس . ولكن البورقيبية اضطهدت الزيتونة وقمعت الزيتونيين ، بينما ظل رجال جمعية العلماء فى الجزائر من ملامحها الثابتة .. إلا أن النتيجة كانت واحدة . انطلق الإسلام السياسى من الجامعات الجزائرية ليرشح نفسه بديلا جذريا للنظام بأكمله . وإذا كان بورقيبه قد عاش ولم يترك أبعاد ٣٦ يناير ١٩٧٨ و٣ يناير ١٩٨٤ ، فالأرجح أنه ظل يجهل أبعاد هاتين الانتفاضتين الشعبيتين (الدمويتين) حتى بعد إقصائه عن الحكم فى ٧ نوفمبر ١٩٨٧ ، أما يومدين فلم يعيش حتى يرى بعينه أحداث أكتوبر عام ١٩٨٨ التى أزاحت الحجاب عن وجه الجزائر لأول مرة على هذا النحو المخيف .

ولم تكن الانتفاضة المصرية عام ١٩٧٧ أو الانتفاضتين التونسيتين عام ١٩٧٨ ، عام ١٩٨٤ أو الانتفاضة الجزائرية عام ١٩٨٨ من تبدير وتنظيم اليسار أو الإسلام السياسى . ولكن هذا لا ينفى بل يدعم تفسيرنا بغياب المشروع البديل للنظم الوطنية شبه الناصرية أو النظم المحافظة شبه التقليدية، نوعان من النظم فقبتا المشروع والشرعية ، ولكن المشروعات البديلة إما أنها نظرية أو غير ناضجة موضوعيا لإستلام السلطة أو أنها مشروعات تشارك النظم القائمة جوهر الإخفاق وتطلب السلطة لمواصلة الإخفاق بعد كسائه بالمصطلح الدينى الذى يتستر على الحائط المسدود ولا يلقيه .

ويتابع عالم الاجتماع الجزائرى عروس الزبير فى بحثه «الدين والسياسة فى الجزائر» موقف السلطة من الدين ، وهو موقف يغاير تماما الموقف البورقيبي فى تونس ، حاول حكام الإستقلال تبرير التنمية بالدين من خلال المسجد والمجلس الإسلامى الأعلى ومفتش الشؤون الدينية ومجلة «الأصالة» . وقد قامت هذه المنابر بواجبها إزاء «الدولة» خير قيام سواء «بتقديس» للتنمية فى الماضى أو بمواجهة «التخريب» الذى وقع فى أكتوبر

١٩٨٨ . والمقصود فى الحالى هو الضغط على قوة العمل لصنع «المعجزة الجزائرية» ، والضغط على الشارع الشعبى لحرمانه من الاحتجاج .

ظلت الساحة السياسية منذ الاستقلال خالية من أى منافس لجبهة التحرير الجزائرية ، التنظيم السياسى الوحيد الذى يشبه على صعيد الشكل الاتحاد الاشتراكى فى مصر ، ويشبه عملياً حزب بورقيبة ، بالرغم من اختلاف المنطلقات . وقع هذا التفريغ السياسى للمجتمع ، كشأن النظام العربى المعاصر بتنوعاته المختلفة . وإذ كان من الطبيعى أن يولد الإسلام السياسى ويتطور فى ظل التغيب الفعلى لبقية الاتجاهات .

حين وقعت أحداث أكتوبر ١٩٨٨ تحرك الإسلام السياسى على النحو الذى رصده عروس الزبير كما يلى : «الاتجاه الإصلاحى» الذى أصدر بياناً فى العاشر من أكتوبر يعلن التضامن مع الشعب فى مطالبه المشروعة «ونحن جزء منه ولا نتخلى عنه» . وقد طالب السلطة بإلغاء الأحكام العرفية وتوفير العمل ومكافحة العاملين على جهدهم . ثم قدم هذا الاتجاه برنامجاً شاملاً بديلاً لبرنامج السلطة القائمة :

- ١ - تطبيق الشورى فى اختيار الحاكم وإدارة شؤون البلاد .
- ٢ - أن يكون الحاكم مسؤولاً عن أعماله أمام أهل الحل والعقد .
- ٣ - أن يراقب الشعب حسب مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .
- ٤ - سن القوانين بما لا يتصادم مع نص الشريعة أو روحها .
- ٥ - استقلال القضاء بشرط انسجام القوانين مع العقيدة .
- ٦ - تحصين الإعلام ضد الاغتراب الثقافى فى المجتمع وفى إطاره الضوابط الشرعية .
- ٧ - غرس القيم الإسلامية فى التعليم ومنع الاختلاط .
- ٨ - على المرأة أن تتفرغ لعملها التربوى فى المنزل .
- ٩ - حماية للنسل والعرض والأسرة بالأحكام الشرعية .
- ١٠ - حرية الفكر الإسلامى والعقيدة الإسلامية فى التعبير والتنظيم .
- ١١ - فتح السبل الشرعية للكسب الحلال فى التجارة والصناعة والزراعة .
- ١٢ - تشجيع الاستثمار الاقتصادى .

١٣ - إعادة ثقة المواطن ليضمن على مستقبل رؤوس أمواله وثروته .

١٤ - يجب إعادة الأراضى المأخوذة من أهلها الشرعيين فى إطار الثورة الزراعية .

١٥ - يجب خضوع السياسة الخارجية لمبادئ الإسلام ، وأن تتبنى قضايا العالم الإسلامى .

ويقود أحمد سحنون هذا الاتجاه . أما حركة «الاتجاه السلفى» ، ومن أبرز رموزها على بلحاج ، فقد دعت إلى المشاركة الفعلية فى الانتفاضة ، واشتبكت فى حوار مع « الاتجاه الإصلاحى » . ويتوقف دعاة الاتجاه السلفى عند حدود المناداة بتطبيق الشريعة دون التقدم بأى برنامج تفصيلى . ولكن الضغط السياسى للاتجاهين فى مناخ الانتفاضة الشعبية ، وفى ظل التدهور الاقتصادى المستمر ، قد أثمر تغييرات فى الدستور وافق عليها الشعب بنسبة ٧٣ر٤٣ فى المائة . وقد استجاب الإعلان الدستورى فى الخامس من فبراير ١٩٨٩ لبعض مطالب الإسلام السياسى الذى تحفظت فصائله المختلفة على بعض مواده بأسلوبين : الأول يمثل الشيوخ سحنون قائلان إن التغيير الإسلامى لم يحدث فى الدستور . والثانى يمثله محفوظ نجات الذى رحب بالتعديلات وكرر المطالبة بأن يكون القرآن هو المصدر الوحيد للتشريع

ولا ينتهى الصراع عند هذا الحد ، فهو سيتخذ أشكالا جديدة . وإن يكون التناقض بين الحكم الجزائرى والمعارضة الإسلامية إلا وجهها واحدا من وجوه الأزمة الشاملة التى تجتازها الجزائر . وهى فى الصميم ليست أزمة دينية ، لأن الإسلام يلعب أصلا دورا بارزا فى حياة الشعب الجزائرى منذ الاستعمار ومن قبله ومن بعده . ولكنها أزمة التحول للعقد من النظام شبه الناصرى إلى النظام الانفتاحى شبه الليبرالى . مجموعة هائلة من التناقضات تراكمت وتكاثرت واستجدت . وما كان الإسلام السياسى هو البديل القادر على إزاحة هذه التناقضات ، فهو يؤصل الظاهرة الانفتاحية دينيا ، وبدلا من أن يكون العرب هو المرجع ، فإنه يعفيه من هذه " التهمة " حين يجعل النموذج الرأسمالى فى صلب برنامجه . وهو يعترض على الاغتراب الثقافى ، ولكنه لا يمانع فى أن يكون المتفرنسون هم المسلمون الجزائريون ، أى أنه يكرس الفرانكفونية عمليا ضد العروبة . هذه الهربة

الممسوخة تتصل بالهوية الاقتصادية المطروحة أقوى الاتصال . وعنوانها
الصريح هو التبعية . وكان النظام الذي خرج من النافذة عاد من أوسع
الأبواب .

القسم الأول
السلطة بين السلفية والعلمانية

١- الإنقلاب على الإصلاح الدينى

" نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا . كانت هذه العبارة على لسان الشيخ حسن البنا أول إعلان عن الجنود الفكرية للإخوان المسلمين . وهو إعلان يحدد تعريفاً جديداً للسلفية يكاد يكون فى المضمون نقيضاً للفكر "السلفى" السابق .

وهنا تجدر الملاحظة أن مصر تستوعب " الفكر " من داخلها ومن خارجها ، ولكنها وحدها بين الأقطار العربية ، التى تحولت إلى " حركة " . . فالشيخ رشيد رضا الذى تأثر به حسن البنا هو نفسه الذى كان قبيل وفاته " على وشك الإنضمام لجماعة الإخوان المسلمين " .

كان الفكر " السلفى " السابق ، عربياً وإسلامياً ، هو فكر الإصلاح الدينى الذى تزعمه من غير العرب جمال الدين الأفغانى (أو الإيرانى ؟ ١٨٣٩ - ١٨٩٧) ، ومن العرب عبد الرحمن الكواكبى (السورى ١٨٥٤ - ١٩٠٢) ومن المصريين كان الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) .

يحتل هذا " الفكر " مساحة الربع الأخير من القرن الماضى . وقد كان الفكر الذى يحظى بالقبول العام بعد تجارب الاحتلال الفرنسى وحكم محمد على وانطلاقات إبراهيم باشا والثورة العربية . والمعروف أنه بينما انتهت الحملة الفرنسية بالرحيل ، فقد انتهى أيضاً حكم محمد على بالهزيمة . وكذلك الأمر انتهت الثورة العربية بالاحتلال البريطانى المباشر لمصر . ولكن هذه الهزائم لم تمنع آثار " الإصلاح الدينى " الذى يمكن الإشارة إلى خطوته الرئيسية على النحو التالى :

* كان جمال الدين (الأقفاني ؟) يرى أن حكومة إسلامية مثالية تعود إلى منابع الإسلام الأولى في عهد الخلفاء الراشدين ، قادرة على البقاء والتجدد الذاتي . ويتساءل : " مامعنى أن ياب الاجتهاد مسدود ؟ ويأتى نص سدّ باب الاجتهاد ؟ وأى إمام قال : لا حق لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين ؟ بل عليه أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث وأن يجدّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما والإستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه " (عن فتحي عثمان - الفكر الإسلامى والتطور - ص ٢٤٦) .

* وكان عبد الرحمن الكواكبي يقول : " المستبد يتحكم فى شؤون الناس وإرادتهم ، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم " (عن أعماله الكاملة تحقيق محمد عمارة ص ٤٣) .

* وكان محمد عبده يقول : " . . . واجب على المسلم أن يأخذ عقيدته أو أن يتلقى أصول ما يعمل به من أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله .

لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله ، دون ترسيط أحد من سلف أو خلف . . . فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه " (عن المجلد الثالث من أعماله الكاملة ص ٢٨٦) .

هكذا كان يتكلم المثقف السلفى ، حتى بداية القرن العشرين . يعود إلى النص ويفتح باب الاجتهاد ويتخفف من عبء التاريخ السياسى والاجتماعى للإسلام ، ويتفاعل مع المتغيرات ، وعن بينها المتغيرات " الوافدة " من " الآخر " - والمقصود هو الغرب - ما دامت لا تتعارض ولا تتناقض مع القرآن والسنة . وإذلك تكلم جمال الدين بغير حذر عن الاشتراكية والثورة الفرنسية ونظرية التطور كلاً ما معتدلاً مستتيراً (خاطرات جمال الدين ص ١٦١) .

كان التفكير السلفى للنهضة العربية هو " الإصلاح الدينى " . ولكن هذا الإصلاح كان رافداً فقط ، لأن أفكاراً أخرى كانت هناك أكثر تحرراً . وفى ظل ثورة ١٩١٩ التى قادها سعد زغلول - تلميذ محمد عبده - أثمرت الحرية النسبية مرحلة جديدة من مراحل تطور " الإصلاح الدينى " بصنوبر كتاب " الإسلام وأصول الحكم " للششيخ على عبد الرازق ، عضو هيئة كبار

العلماء والقاضى الشرعى ، عام ١٩٢٥ ، اى بعد عام واحد من إلغاء كمال أتاتورك لنظام الخلافة العثمانية . ولكن هذا العام كان يشهد بوادر اجهاض ثورة ١٩١٩ التى جاءت بدستور ١٩٢٣ ، فقد أصدر الملك فؤاد مرسوماً بحل البرلمان ، وعين أحمد زور باشا من زعامات الأقلية رئيساً للوزراء . وكان الملك فؤاد هو الذى أوعز بمصاحرة كتاب " الإسلام وأصول الحكم " ومحاكمة مؤلفه ، لأنه كان يطمح لوراثة " الخلافة " من تركيا ، والكتاب يؤصل الغامها وينتهى إلى تحريم وتجريم السلطة باسم الدين .

وفى ظل هيمنة الدكتاتورية وإجهاض الثورة وتعاضم البطش الأجنبى بمصير البلاد ، ظهر فى مدينة قريية من اكبر قاعدة بريطانية - هى الإسماعيلية - معلّم للغة العربية والدين ، سوف يعرف فيما بعد باسم الشيخ الإمام حسن البنا . تمكن الرجل من الحصول على تبرع من الشركة العالمية لقناة السويس مقداره خمسمائة جنيه مصرى لتأسيس جمعية خيرية دينية تهتم بغرس الأخلاق الحميدة فى النفوس . وفى عام ١٩٢٨ ولدت رسمياً " جماعة الإخوان المسلمين " ، ولم يكد يمضى على ولادتها فى مصر أربع سنوات حتى كان لها فرع فى جيبوتى . ثم انتشرت بالتدريج فى مختلف الاقطار العربية سواء باسمها الصريح أو بمسميات أخرى .

وأراد حسن البنا أن يميز فكر جماعته منذ البدايه عن " السلفية " الشائعة ، فقال إن الإخوان سلفيون " من أتباع الشيخ رشيد رضا " . لماذا ؟ لأن التلميذ السورى للإمام محمد عبده كان قد انحرف عن خط استاذة ، وأمسى يقول إن الخلافة الإسلامية " هى الحكومة المثلى التى بدونها لا يمكن أن يتحسن حال البشرية " (عن " الخلافة أو الإمامة العظمى " ص ١١٦) . بل هو يرى فى الخلافة " ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله " (عن المجلد الثالث من أعماله ص ٧٢) . وهو موقف على النقيض من موقف محمد عبده .

ولكن حسن البنا حين ينسب سلفيته إلى رشيد رضا ، لا يقصد الانتساب إلى فكرة الخلافة ، وإنما يقصد التمهيد لسلفية جديدة على أنقاض فكر الإصلاح الدينى . المثقف السلفى هنا يتحول عن ليبرالية جمال الدين والكواكبى وعبده ، ليصبح مثقفاً راديكالياً حيث لا يعود لغير ذاته ،

وحيث لا يحتاج النص لغير التحقق . ليس من " ثواب ومتغيرات " ، إنما ثواب فقط . وليس هناك " نحن والآخرين " ، بل نحن وحدنا .

* * *

وأيا كانت الاستشهادات بالقول المرشد العام للإخوان المسلمين أو أعضاء مكتب الإرشاد ، فإن الوثيقة الأهم في تاريخ الجماعة هي المذكرة التي بعثوا بها إلى وزير الداخلية المصري بعد قيام الثورة بشهرين . تقول الوثيقة بعد السلام :

" فقد ألزم القانون رقم ١٧٩ لسنة ١٩٥٢ الأحزاب السياسية باتخاذ إجراءات معينة قبل يوم ١٠/١٠/١٩٥٢ ، ولما كان الإخوان المسلمون بحسب نظامهم الأساسي هيئة إسلامية جامعة تعمل لتحقيق الأغراض التي جاء من أجلها الإسلام الحنيف فهي تتخلى كل الأهداف التي جاء بها الإسلام .

" وأهداف الإسلام وغاياته تشمل شؤون الحياة كلها ويدخل تحتها كل دقيق وجليل من أمر الفرد والجماعة . والإسلام لا يفرق بين الدين والدولة ولا يفصل بين الدنيا والآخرة وإنما هو دين ودولة وعبادة وقيادة . ولقد أمر الله جل شأنه أن يؤخذ هذا الدين جملة ، وجعله كلاً لا يتجزأ ، فما يجوز أن نؤمن ببعضه ونترك البعض الآخر (أفترقون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب) ، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) .

" والإخوان المسلمون عند أمر الله حينما يتناولون أمر هذا الدين فهم لا يستهدفون إلا ما استهدفه الإسلام ولا يتوسلون في بلوغ هذه الأهداف إلا بالوسائل التي يقرها الإسلام . وهم حينما يزاولون نشاطهم المتعدد الألوان ليس لهم الخبرة فيما يأخذون وما يدعون ، وإنما هم مقيدون بأحكام الإسلام ونازلون على أمر الدين . وإذا دخل في نشاطهم سياسة مصر الداخلية والخارجية كجزء من الوطن الإسلامي فذلك لأن الإسلام يقضى على المسلم أن يعمل لخير الجماعة ، وأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر (ولئنكم منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) . ولأن الإسلام يجعل وظيفة الدول الصالحة إقامة العدل وتحقيق المساواة وإعطاء كل ذي حق حقه (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا

الصلوة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر) ، فإذا اشتغل الإخوان المسلمون بسياسة مصر الداخلية والخارجية ، فيما يشتغلون ، فإنما يشتغلون بأمر الإسلام وينزلون على حكم الدين ويمارسون نشاطاً دينياً محضاً هو فرض على كل مسلم مهما كانت صفته .

" ونرجو أن يلاحظ في هذا المقام أن الدين وحده هو الذي يبين للناس حدوده وأوامره ونواهيه وليس للأفراد حكماً أو محكمين إلى تلك من سبيل (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) و (وما اختلفتم فيه من شئ فحكمه إلى الله) .

" هذا هو الإسلام الذي نؤمن به وندعو إليه . . فإن لم يكن بدُّ من إخضاع نشاطنا السياسى لقانون الأحزاب ، فإننا نقدم إليكم وجهة نظرنا مصحوبة بالقانون الأساسى لهيئة الإخوان المسلمين وبأسماء الإخوان المؤسسين . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته " . هكذا ينتهى الجزء الأول من الوثيقة .

أما القانون الذى أرفق بهذه المذكرة ، فقد جاء فى مقدمته أنه قد أقر فى ١٩٤٥/٩/٨ وأسُخِلت تعديلات تم إقرارها فى ١٩٤٨/٥/٢١ وقد خُصص الباب الثانى من القانون (المادة ٢) لأهداف الجماعة :

(١) شرح دعوة القرآن الكريم شرحاً دقيقاً وورداً إلى فطرتها وشمولها ويعرضها عرضاً يوافق روح العصر ويرد عنها الأباطيل والشبهات.

(ب) جمع القلوب والنفوس على هذه المبادئ القرآنية وتجديد أثرها الكريم فيها وتقريب وجهات النظر بين الفرق الإسلامية المختلفة .

(ج) تنمية الثروة القومية وحمايتها والعمل على رفع مستوى المعيشة.

(د) تحقيق العدالة الاجتماعية والتأمين الاجتماعى لكل مواطن والمساهمة فى الخدمة الشعبية ومكافحة الجهل والمرض والفقر والرنيلة وتشجيع أعمال البر والخير .

(هـ) تحرير وادى النيل والبلاد العربية جمعاء والوطن الإسلامى بكل أجزائه من كل سلطان أجنبى ومساعدة الأقليات الإسلامية فى كل مكان وتأييد الوحدة العربية تأييداً كاملاً والسير إلى الجامعة الإسلامية .

(و) قيام الدولة الصالحة التي تنفذ أحكام الإسلام وتعاليمه عملياً وتحرسها في الداخل وتبلغها في الخارج .

(ز) مناصرة التعاون العالمي مناصرة صادقة في ظل المثل العليا الفاضلة التي تصون الحريات وتحفظ الحقوق . والمشاركة في بناء السلام والحضارة الإنسانية على أساس جديد من تآزر الإيمان والمادة كما كفلت ذلك نظم الإسلام الشاملة .

المادة ٣ - يعتمد الإخوان المسلمون في تحقيق هذه الأغراض على الوسائل الآتية وعلى كل وسيلة أخرى مشروعة :

(أ) الدعوة بطريق النشر والإذاعة المختلفة من الوسائل والنشرات والصحف والمجلات والكتب والمطبوعات وتجهيز اللقود والبعثات في الداخل والخارج .

(ب) التربية بطبع أعضاء الهيئة على هذه المبادئ وتمكين معنى التدوين العملي لا القولى في أنفسهم أفراداً وبيوتاً ، وتكوينهم تكويناً صالحاً بدنياً بالرياضة وروحياً بالعبادة وعقلياً بالعلم ، وتثبيت معنى الأخوة الصادقة والتكافل التام والتعاون الحقيقي بينهم حتى يتكون رأى عام إسلامى موحد وينشأ جيل جديد يفهم الإسلام فهماً صحيحاً ويعمل بأحكامه ويوجه النهضة إليه .

(ج) التوجيه بوضع المناهج الصالحة في كل شئون المجتمع من التربية والتعليم والتشريع والقضاء والإدارة والجنديّة والاقتصاد والصحة والحكم . . إلخ والاسترشاد بالتوجيه الإسلامى في كل ذلك ، والتقدم بها إلى الجهات المختصة إلى الجهات المختصة والوصول بها إلى الهيئات النيابية والتنفيذية والدولية لتخرج من نور التفكير النظرى إلى دور التفكير العملى .

(د) العمل وذلك بإنشاء مؤسسات اقتصادية واجتماعية ودينية وعلمية وإقامة المساجد والمدارس والمستوصفات والملاجئ . . إلخ وتاليف اللجان لتنظيم الزكاة والصدقات لأعمال البر والإصلاح بين الأفراد ومقاومة الآفات الاجتماعية والعادات الضارة والمخدرات والمسكرات والمقامرة والبغاء وإرشاد

الشباب إلى طريق الاستقامة وشغل وقت الفراغ بما يفيد وينفع ، وبإنشاء أقسام مستقلة طبقاً للوائح خاصة تتفق مع القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٤٥ الخاص بتنظيم الجماعات الخيرية وأعمال البر وتسجيلها بوزارة الشؤون الاجتماعية .

وهناك باب ثالث للعضوية ورابع للشؤون الإدارية . والغريب أن الفترة الواقعة بين إقرار هذا القانون في صيغته الأولى، وبين إقرار صيغته النهائية، كانت هي ذاتها الفترة التي قررت مصير الجماعة طيلة ربع القرن التالي . ومن الغريب أيضاً أن نص هذا القانون لم ينشر قط إبان تلك الفترة وبالطبع الفترة التي تلت ، سواء في مطبوعات الإخوان أو في غيرها .

إن المذكورة والقانون كلاهما وثيقة السلفية الرانيكالية القائلة بالإسلام ديناً ودولة . وهي بذلك تختلف عن السلفية السابقة التي اكتفت بما لا يعارض الإسلام ولم تقل بتطبيق الشريعة الإسلامية . ولكن السلفية الجديدة تختلف أيضاً اختلافاً كبيراً عن سلفية "الجماعات" التي انشقت عن الجماعة الأم أو التي ولدت بعيداً عنها .

* * *

سلفية " الإخوان " الرسمية حتى عام ١٩٥٢ تجعل النص الإسلامي الأول (القرآن والسنة) نصاً مكتفياً بذاته ، ولا تترك " السلطة " لأولى الأمر، لأن " الدولة " شأن ديني ، بكل ما تعنيه من سياسة واقتصاد واجتماع وغير ذلك . إنها بالفعل ، كما قال الشيخ حسن البنا ، امتداد لأفكار الشيخ رشيد رضا ، ولكنه الامتداد الأكثر تماسكاً وتجانساً وتبلوراً . غير أن الوثيقة (المذكورة والقانون) لا تعتمد العنف طريقاً لتحقيق " الدولة الصالحة لتنفيذ أحكام الإسلام " ، وإنما هي تعتمد الأساليب للمشروعة التي تستهدف الإقناع بالدعوة والتربية والتوجيه وتأسيس المنشآت الخيرية . وهي أساليب شرعية أبعد ما تكون عن الإرهاب . كما أنها في صلب أهدافها تدعو إلى "نواة" برنامج سياسي واجتماعي لا يختلف عليه أحد كالعديل الاجتماعي والتنمية والتحرر والوحدة العربية . بل إن الوثيقة تدعو في وقت واحد إلى "الفطرة" التي كانت عليها الدعوة الإسلامية في زمن الرسول والخلافة الراشدة و "روح العصر" ، وتدعو إلى التقريب بين الفرق (المذاهب)

الإسلامية ، ومناصرة " التعاون العالمي " والمشاركة في بناء الحضارة الإنسانية على أساس تآزر " الإيمان والمادة " .

هذه الوثيقة التي لم تنشر على الناس في حينها ، تناقضت في فترة صياغتها وإقرارها (١٩٤٥ - ١٩٤٨) مع الوقائع المأسوية المعروفة . . . فقد تأسس في ظروف ما زالت غامضة إلى الآن ما كان يعرف باسم " النظام الخاص " واشتهر باسم " التنظيم السري " . وهو الجناح المسلح للجماعة والذي كان تنظيماً داخل التنظيم ، مطلقاً على نفسه للدرجة التي يقال أن حسن البنا نفسه لم يكن يعرف ما يدور بداخله ، أو أنه خرج على طاعة المرشد العام . ويقال إنه تطوير لنظام " الكشافة " الذي نشأ مع قيام الجماعة . ويقال إنه هو التنظيم الذي درب وأرسل المتطوعين إلى فلسطين . ولكنه أيضاً التنظيم الذي اتهم باغتيال محمود فهمي النقراشي رئيس الوزراء . وقد حلت الجماعة في ديسمبر (كانون الأول) ١٩٤٨ ، أي بعد ستة أشهر فقط من إقرار قانونها في صيغته الجديدة .

وفي ١٧ فبراير (شباط) ١٩٤٩ اغتيل الإمام حسن البنا ورسم مصرعه علامة استفهام بارزة في مسيرة الجماعة .

ومن اغتيال حسن البنا إلى إعدام سيد قطب (١٩٦٥) إلى إعدام شكري أحمد مصطفى (١٩٧٧) إلى إعدام خالد الإسلامبولي (١٩٨٢) ، تمتد خيوط السلفية الراديكالية وتتعدد صور الملقب بالسلفي وتتشابك خطوطه على نحو بالغ التعقيد ، ولكنه في جميع الأحوال يتخذ صورة " للعارض الشامل " الذي يكتسب شرعيته في المخيلة الشعبية من انتسابه إلى الإسلام ، ومن مصيره الديموي المستمر .

أولى علامات الخريطة المعقدة هي مناخ الهزيمة الذي صاحب نشأة السلفية الراديكالية (إجهاض ثورة ١٩١٩) والهزيمة التي صاحبت تطورها (نكبة ١٩٤٨ في فلسطين) والهزيمة التي أنهت مرحلة تاريخية كاملة (١٩٦٧) ثم زيارة القدس المحتلة (١٩٧٧) ، فهذه كلها كانت وماتزال مناحات "الهزيمة" التي تنفست فيها كل السلفيات الجديدة .

ثاني علامات الخريطة المعقدة ، هي تناقض المقدمات مع النتائج ، فقد تحالف الإخوان في العهد الملكي مع الأقليات الدستورية ضد الوفد ، ولكن التحالف انتهى إلى التقاتل حتى النهاية ، حتى التصفية الجسدية . ثم كان التحالف مع عبد الناصر الذي انتهى بمحاولة اغتياله . كان عبد الناصر هو الذي أمر بإعادة فتح الملف القضائي لقتلة الشيخ حسن البنا ، وكان عبد الناصر هو الذي يخطب في حفل أقيم بساحة المنشية في الإسكندرية ، وفي تمام السابعة وخمس وخمسين دقيقة من مساء ذلك اليوم (الثلاثاء ٢٦ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٥٤) انطلقت في اتجاهه ثمانى رصاصات متتالية أطلقها محمود عبد اللطيف عضو التنظيم السرى للإخوان ، وبعد ٢٢ سنة من الحادث نكتشف أن عبد الناصر سيق له التعرف على محمود عبد اللطيف في ديسمبر (كانون الأول) ١٩٥١ حين طلب من " الإخوان " شأباً في مهمة وطنية هي تسميم الجنود البريطانيين في معسكر ببورسعيد ، وسافر محمود فعلاً إلى هناك ، ولكن قيادته لحقت به واعتذرت عن عدم أداء المهمة " لأن القتل بالسسم أمر غير إنساني " (مذكرات حسن عشماوى - روزاليوسف ٣ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٧ العدد ٢٥٧٣ ص ٤٤) .

ثم كان أنور السادات هو الذي أخرج الباقين في السجون عام ١٩٧١ وسمح لهم بإصدار مجلة " الدعوة " وساهم في تدريب مجموعات جديدة من الشباب لمواجهة الناصريين والماركسيين في الجامعات ، وغَضُ النظر - في أقل تقدير - عن الاحتكاكات الطائفية التي بدأت منذ عام ١٩٧٢ وغَضُ النظر أيضاً عن مسلسل الحرائق التي بدأت بدار الأوبرا لتشمل العديد من مواقع التراث المصرى القديم والقبلى والإسلامى . ثم انتهت به الأمور في سبتمبر (أيلول) ١٩٨١ باعتقال رموز مصر السياسية كلها ، ومن بينها الشيخ عمر التلمسانى ، وبعد شهر واحد كان ضابط فى الجيش المصرى ينتمى فكرياً إلى إحدى السلفيات الجديدة ، هو الذى سدد إلى السادات حليف الأمس ، الرصاصة القاتلة .

ثالث العلامات في الخريطة المعقدة هو أن العنف قد صاحب " الإخوان " وقاعدتهم العريضة من الفقراء ومتوسطى الحال . أما خلال العقد والنصف الأخير فقد اغتتى الكثيرون أثناء وجودهم خارج مصر وعادوا بأموالهم ليؤسسوا الشركات والمصارف والعمارات الكبرى ، وفي موازاة ذلك ابتعدوا عن العنف وتركوه للأجيال والجماعات الجديدة .

رابع العلامات فى الخريطة المعقدة أنهم فى ظل الليبرالية الوفدية عام ١٩٥٠ لم يحظ واحد منهم بدخول البرلمان ، ولكنهم فى عام ١٩٨٤ ربحوا تسعة مقاعد ، وفى عام ١٩٨٧ ربحوا خمسة وثلاثين مقعداً ، بالرغم من أن جماهيريتهم فى العصر الملكى كانت أقوى بكثير من الوقت الحاضر . . . حيث تستحوذ السلفيات الجديدة على المساحة الشعبية الأوسع .

وكما أن رشيد رضا هو الذى ألهم حسن البنا مبادئ السلفية الراديكالية ، فإن أبو الأعلى المودبى (المفكر الباكستانى) هو الذى ألهم سيد قطب الخطوة التالية فى ضوء ما جاء بكتابه " المصطلحات " الأربعة فى القرآن " من أن :

- (١) الحاكمية والسلطة العليا .
- (٢) الطاعة والإنعان لتلك الحاكمية والسلطة .
- (٣) النظام الفكرى المتكون تحت سلطان تلك الحاكمية .
- (٤) الكفاية التى تكافئها السلطة العليا على إتباع ذلك النظام والإخلاص له .

ويضيف المودبى (مؤسس الجماعة الإسلامية فى باكستان) : " إن الشعب ليس حراً فى اختيار نظام الحكم الذى يريد . . فهم معرضون للخطية ما لم يلزموا أنفسهم بحكومة تقوم على أسس دينية " .

وكما أن حسن البنا لم يتوقف عند حدود رشيد رضا ، كذلك لم يتوقف سيد قطب عند حدود المودبى ، بل أضاف فكرة محورية ستصبح من بعده أقوى الأسس الفكرية للسلفيات الجديدة ، وهى فكرة " الجاهلية " : هذا المجتمع ، بل هذا العالم الذى نعيش فيه هو مجتمع وعالم جاهلى يحتاج للإسلام من جديد .

ومن المفارقات أن كتاب سيد قطب الذى يشرّ بهذه التعاليم وهو " معالم على الطريق " قد نُشر ثلاث مرات فى مصر الناصرية ، وفى كل مرة كانت الرقابة تحول الكتاب إلى رئاسة الجمهورية فيؤشر جمال عبد الناصر " يطبع " . وفى المرة الرابعة فقط (ربما هى المرة التى قرأه فيها فعلاً) كتب يقول " هذا الكتاب وراه تنظيم " .

على أية حال ، فسواء أكانت هناك مؤامرة مسلحة عام ١٩٦٥ أو لم تكن ، فقد أعدم سيد قطب ، ولكن شاباً داخل السجن الحريى بلغ من العمر

حينذاك عشرين عاماً ، التقط الخيط الفكرى من سيد قطب واندفع إلى آخر الشوط بتأسيس " جماعة المسلمين " التي عرفت إعلامياً باسم " التكفير والهجرة " . وهى أول انشقاق - إن جاز القول - عن الإخوان المسلمين ، ولكن المُنظر الأول للإنشقاق يبقى سيد قطب لأن " معالم على الطريق " كان نقلة نوعية قياساً على قانون الجماعة وفكرها الرسمى الذى لم يحدث أن أعيد النظر فيه ولم يقع له أى تعديل . وقد أقبلت هزيمة يونيو (حزيران ١٩٦٧) لتمنع السلفية الجيدة أقوى مبررات راديكالياتها وانتشارها السرى ثم العلنى . . . فخلال ستة أيام تهاوت ألح الشعارات القومية والاشتراكية ، ووصف عبد الناصر دولته بأنها " من ورق " وقال بلعلى صوت " سقطت دولة المخابرات " . ومعنى ذلك أن التحرير والتنمية والمشروع القومى الذى سحب البساط من تحت أقدام الإخوان قد توقف الآن ، ليفسح المجال - أراد أولم يرد - للحلم الآخر .

وما أن خرج شكرى أحمد مصطفى مؤسس " جماعة المسلمين " من السجن عام ١٩٧١ حتى بدأ انطلاقته من مسقط رأسه " أسيوط " فى جنوب مصر فى التخفى عن العيون وشراء السلاح وتكبيسه فى إحدى مغارات الجبل الشرقى بلبى قرقاص حيث أعيد اعتقال بعض أفراد الجماعة فى سبتمبر (أيلول) ١٩٧٢ . كانت السلفية الجيدة قد تعرفت على كتاب جديد ، بعد كتابى الموددى وقطب ، وهو " انحطاط المسلمين " لأبى الحسن الندوى من الهند . وبدأت جماعة شكرى مصطفى تدعو إلى هجران المجتمع الكافر (ومن هنا جاءت التسمية الإعلامية : التكفير والهجرة) إلى الكهوف والجبال حتى يتحدد الوقت اللازم لتحطيم المجتمع الجاهلى وبناء دولة الإسلام .

ولكن المفاجأة أن منظمة أخرى منافسة هى " منظمة التحرير الإسلامية بادرى فى أبريل (نيسان) ١٩٧٤ إلى اقتحام الكلية الفنية العسكرية بهدف الاستيلاء الدمدوى عليها وقيادة ضباطها وجنودها إلى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى فى حضور رئيس الجمهورية وكبار رجال الدولة لاغتال الجميع دفعة واحدة والسيطرة على الحكم . وكانت المفاجأة الثانية هى أن قائد المجموعة أربنى وليس مصرى هو صالح سرية ، وقد أعدم .

لم تكن " جماعة المسلمين " بقيادة شكرى مصطفى تفكر آنذاك فى مثل هذا العمل ، وكان يطلق عليها طيلة للنصف الأول من السبعينات " الاتجاه

الإتسحابى " ، ولكنها فى الوقت نفسه كانت الاتجاه الأول بين الجماعات
الجديدة التالية لجماعة الإخوان .

وايست هناك نصوص معتمدة من جماعة الشكرين كما اطلقوا عليها
ايضاً ، سوى كتاب " التوسعات " الذى لم يطبع قط ، وإنما كان ينسخ بخط
اليد . وفى مقدمة المخطوط الذى نشر رفعت السعيد أجزاء منه (فى مجلة "
دراسات عربية " - تشرين الثانى / نوفمبر ١٩٧٧) يقول : " أمير المؤمنين طه
المصطفى شكرى مصطفى أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها " إن
إقامة دولة الإسلام تُبنى وتقوم على أمرين :

(١) تدمير الكافرين .

(٢) توريث المؤمنين الأرض ومن عليها .

فإذا مُحق الكافرون وتمحص المؤمنون يظهر دين الله . ثم يقول : " لابد
من الهجرة . . لا إسلام ودولة تقام له إلا بعد الهجرة " ، " . . . فإن هلاك
الكفار وتدمير دولتهم لا يأتى وهناك مؤمنون فى وسطهم ، والسنة أن يخرج
المسلمون من أرض الكفر ولا يبقى إلا الكافرون . . حين ذاك ينزل الله
العذاب عليهم . هل معنى ذلك أن يترك الأبناء مدارسهم وجامعاتهم ؟ ويجب
شكرى " العلم وسيلة لعبادة الله ، وكل علم يتعلمه الإنسان لغير العبادة فقد
تعلمه لغير الله وهذا شرك " . ويضيف " أين المكان الذى يصدر الكفر إلى
العالم العربى ؟ أين القرية التى حاربت كل من نادى بالجهاد فى سبيل الله ؟
هى بيдаة الآن مصر " . ثم يتنبأ بوقوع الحرب العالمية الثالثة بين القوتين
الاعظم " تمهيداً لقيام دولة الإسلام التى تكونت من الجماعة " .

وفى الثالث من يوليو (تموز) ١٩٧٧ تفاجأ مصر والعالم العربى
والإسلامى باختطاف الدكتور محمد حسين الذهبى وزير الأوقاف وشؤون
الأزهر السابق . وبعد أقل من يوم واحد يعثر عليه مقتولاً فى شقة استأجرتها
" جماعة المسلمين " . ولم يكن هناك أية ضغينة شخصية بين القتيل والقاتل ،
وإنما كانت الرسالة موجهة بوضوح إلى المؤسسة الرسمية ، وهى الأزهر .

ومن محضر أقوال شكرى أحمد مصطفى المتهم الأول فى القضية رقم
٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا بمحضر جلسات المحاكمة بتاريخ
١٩٧٧/١١/١٧ :

س : هل ترى أن كل المساجد القائمة الآن أسماء على غير مسميات
بحيث لا يحل للمسلم أن يصلى فيها ؟

ج : لا ، بل اعتقد بوجود مساجد أُسست على التقوى من أول يوم هى
فى نظرى أربعة مساجد بيت الله الحرام فى مكة ، والمسجد الأقصى ،
ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومسجد قباء فى المدينة . . وبقيت
مساجد تبين لى فيها أنها من الناحية الظاهرة لا تتوافر فيها صفات مساجد
الله بالمطلوب الشرعى الذى يبناه ، بل تستخدم كوسيلة من وسائل الإعلام
ومؤسسة من مؤسسات الدولة لترويج ما يراه الحاكم - أى حاكم - وهى
بالتالى تابعة من الناحية السياسية والتوجيهية إلى غير مراد الله بل هى
حرب عليه .

س : أليس فى مصر مسجد أسس على التقوى ؟

ج : أنا قلت إن مسافة التقوى لا تعرف إلا بدليل من الشرع لأن
موضعها القلب .

س : ألا تعرف فى مصر مسجداً واحداً تصبح فيه الصلاة شراً ؟

ج : أقول إن هناك مساجد أهلية ليست خاضعة للتوجيهات السياسية
ولا داعية من مذاهب الجاهلية فهى ليست مما أحرم الصلاة فيه ما بقيت
على ذلك ولا اعتبرها مساجد ضرار - غير أنى أرى بيتى وبيوت المسلمين
أحسن وأولى بالصلاة فيها .

س : ترك أحد الطلاب المعهد الدينى وقال إن التعليم الأزهرى ضلال ،
كما سب الأزهر ، فهل ترى رايه ؟

ج : إن ما يقرر فى المعاهد الأزهرية فيما يتصل بالجوانب الفقهيّة
بالذات أكثرها من حيث العموم والقاعدة منحرف كل الإنحراف ، ومؤسسة
كهنه لا تخرج بطبيعة الحال إلا على غرار ما أعطت .

س : ما رأيك فى التعلم فى الكليات والمدارس بصفة عامة ؟

ج : خططنا أصلاً تقوم على الإِسْحَاب من هذه المجتمعات ثم العودة إليها - ولا أقصد مصر بالذات - لتغيير هذه المجتمعات من أسسها وفك ما فيها وقتلها رأساً على عقب إذا صح هذا التعبير، حيث أننا لا نؤمن بسياسة التزقيع ولا نؤمن بتزيين الجاهلية بالإسلام.

وصدرت الأحكام في ٣٠ نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٧٧ بإعدام خمسة من قيادة الجماعة على رأسهم شكرى مصطفى ، ونفذ الحكم صباح ١٩ مارس (آذار) ١٩٧٨ ووجهت المحكمة لهما عتيفاً لعلماء الدين الرسميين بقولها :

" إن الحل الأمثل لهذه المغالاة في التدين أن يتعهد المسئولون عن الدعوة الدينية تلك الأفكار بالبحث والتدبر ، وأن يقوموا بمناظرة زعمائها ومقارعتهم بالحجة بالحجة ، أما أن يترك هذا الفكر طوال المدة من ١٩٧١ إلى ١٩٧٧ لينتشر هذا الانتشار فهذه هي السلبية بعينها " .

وقد أثار هذا اللوم الشيخ عبد الحليم محمود الإمام الأكبر للجامع الأزهر ، ولكن الدولة أخذت بهذه التوصية وأدت مناظرات علماء الدين في السجون إلى تراجع بعض المنتمين إلى هذه الجماعة وغيرها ، ومن بينهم خليفة شكرى مصطفى في القيادة . ولم تنته الجماعة تماماً ، ولكن بعض أعضائها اختفوا والبعض الآخر غادر البلاد ، والجزء الأكبر انضم إلى تنظيم فتى جديد سيشتهر من الآن فصاعداً باسم " الجهاد " . وقد برز هذا الاسم منذ يناير (كانون الثاني) ١٩٨٠ ولكن المساحة الزمنية بين منتصف السبعينيات ومنتصف الثمانينيات حفلت بتعدد هائل تراوحت التقديرات حوله بين قائل إن هناك خمسة عشر تنظيمًا ، وقائل بل هناك تسعون .

على أية حال فالتنظيمات المعروفة هي :

- (١) الإخوان المسلمون .
- (٢) جماعة المسلمين أو الشكرين أو التكفير والهجرة .
- (٣) التوقف والتبين .
- (٤) البيعة .
- (٥) جند الرحمن .
- (٦) الإمارة .

- (٧) الفرماوية .
- (٨) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
- (٩) منظمة التحرير الإسلامية .
- (١٠) حزب التحرير الإسلامي .
- (١١) المنعزلة شعورياً .
- (١٢) القطيبون .
- (١٣) السماويون .
- (١٤) الجهاد .
- (١٥) حزب الله .

وتختلف هذه الجماعات مع بعضها البعض إلى حد التكفير . وبينما تمتلئ الجامعات بالكثيرين من شباب الجماعات ، فإن " الفرماويين " مثلاً يكفرون من يعمل ومن يتعلم على السواء " لأن المؤمنين يفرغون للعبادة " ويقولون " إننا ملزمون بتعلم الكتاب والحكمة فقط " و " لا يوجد علماء في الأمة ولا علم في الكتب ، وإنما أناس قاموا بتأليف كتبهم لتمجيد كتاب الله " . الجماعات المناوئة لهم تضعهم في خانة " الكفرة " لأنهم " متخائلون لا يؤمنون بالجهاد " .

جماعة " التوقف والتبني " بدأت نشاطها أيضاً عام ١٩٨٠ تشارك الجماعات الأخرى في تكفير المجتمع حكماً ومحكوماً ، تستبعد صفة أهل « الكتاب » عن المسيحيين ، وتدعو علناً إلى استخدام العنف معهم .

ويبقى أن تنظيم الجهاد الذي استقطب ومازال يستقطب السلفية منذ نجاح أحد " عناقيده " في اغتيال الرئيس السادات ، حتى ولو لم يكن التخطيط والتنفيذ قد خضع لسلطة التنظيم العليا ، فقد أصبح " حادث النصبة " منذ ذلك الوقت رصيذاً ، كما أصبح خالد الإسلامبولي رمزاً يضاف على تنظيم الجهاد جاذبية استثنائية .

وحتى الآن يعتبر كتاب " الفريضة الغائبة " الذى كتبه المهندس محمد عبد السلام فرج هو الوثيقة الرئيسية لتنظيم الجهاد ، وفيها يؤكد على :

* " أن إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين ، وتكون أحكام الله فرض على المسلمين ، فبالتالى قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين ، وإذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال " .

* " لقد أجمع المسلمون على إقامة الخلافة الإسلامية " . وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهى الدولة الإسلامية . ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية ، فعلى كل مسلم السعى لإعادة الخلافة بجِد لكيلا يقع تحت طائلة الحديث " .

* " والأحكام التى تعلقو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر بل هى قوانين وضعها كفار وسُبروا عليها للمسلمين " .

* " وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأسمى عن شرائعه ، وكل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها " .

* " ويجدر بنا فى هذا الصدد الرد على من قال إن الإسلام لم ينتشر بالسيف ، وهذا قول باطل ، فالإسلام انتشر بالسيف فى وجه الكفر فوجب للمسلمين أن يرفعوا السيف " .

تختلف السلفيات الراديكالية إذن مع بعضها البعض فى التفسير والتأويل، ولكنها تتفق على مبادئ عامة يوجزها شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية». الجماعة الأم - الإخوان المسلمين - تسلك أسلوباً يتميز بطول النفس فتقيل الإطار السياسى القائم لتعارض من داخل البرلمان، وتركز عملها خارجه فى الميدان الاقتصادى حيث تتحول عملياً إلى جزء عضوى من التحالف الرأسمالى السائد . جماعة الجهاد لاتقبل الأسلوب وتفضل عليه «اختصار الطريق» كلما واتتها الفرصة سواء بالضغط على جهاز الحكم من داخله ومن خارجه (بحشود الصلاة فى الميادين العامة أو التهديد بعضامة

تحمل المصاحف) أو بالمواجهات المسلحة السريعة والمحددة في بيئات الاحتكاك الطائفي أو باحتلال النقابات والاتحادات المهنية أو باصطياد أفراد من النخبة الحاكمة.

ولم يستطع الشيخ حافظ سلامة ، رغم تاريخه في المقاومة الشعبية لمدينة السويس بمواجهة القوات الصهيونية ، ولم يستطع الشيخ كشك رغم رصيده في الهجوم على السادات ، ولم يستطع الشيخ عمر عبدالرحمن أحد كبار المتهمين في مقتل السادات وأحداث أسبوط ، أن يحقق أحدهم جزءاً يسيراً من الشعبية الساحقة التي يتمتع بها الشيخ متولى الشعراوي . وهي شعبية تجاوزت حدود مصر . ولكنها في مصر تتمتع بوزن خاص ، لأن الشيخ الشعراوي مكروه من الجماعات السلفية كلها دون استثناء بصفته - في نهاية الأمر - يمثل «المؤسسة الرسمية» وهو موظف في الأزهر أيام عبدالناصر إلى أن أصبح وزيراً للأوقاف وشئون الأزهر في عهد السادات . وهو من ناحية أخرى يطارد الفكر الليبرالي مطاردة عنيفة ، فقد اتهم بالكفر كلا من توفيق الحكيم وزكي نجيب محمود ويوسف إدريس . ومن الغريب أنه في أحاديثه الأسبوعية المتلفزة لا يختلف مضمون خطابه عن المضمون السلفي العام ، ولكن ارتباطه بالمؤسسة يعزله عن الجماعات السلفية ، ولا يحول هذا الارتباط دونه والهجوم المستمر على الجناح الفكري الليبرالي لنظام الحكم الذي ينتمي إليه .

وقد تعرض عبدالرحمن الشرفاوي وأحمد بهاء الدين لاتهامات مباشرة بالكفر من جانب بعض الأوساط التي تظهر أو تسامر الجماعات السلفية . وقد اضطر توفيق الحكيم إلى تغييرات عديدة في نصه المعروف "أحاديث إلى الله" ، واضطر يوسف إدريس أن يعتذر علناً عما كتبه في "فكر الفكر وفكر الفكر" .

والملاحظ أن فكر الإصلاح الديني قد تراجع عن الخط الذي بلغ أوجهه في كتابات خالد محمد خالد وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله . كان خالد محمد خالد قد استأنف مسيرة الشيخ على عبد الرازق في كتابه "من

هنا نبداً و "مواطنون لا رعايا" ولم يتخل عن شجاعته حين جاءت الثورة فكتب "الديموقراطية ... أبداً" و "حتى لا تبحرنا في البحر" و "في البدء كانت الكلمة" الذي دعا فيه إلى الإقراج عن الإخوان والشيوعيين . ولكنه سكنت منذ بداية الستينيات وشرع يكتب عن رموز التاريخ الإسلامي حتى أعلن في منتصف السبعينيات تراجعاً عن أفكاره الأولى .

ثم استقبلت الحركة الإسلامية المعاصرة بعض المثقفين من الشاطئ الآخر ، فاعلن كاتبان ماركسيان عن انضمامهما إلى الفكر السلفي وهما محمد عماره وعادل حسين . وكذلك فعل أحد أبرز المؤرخين التقدميين المصريين ، وهو طارق البشري . ولكن الظاهرة كانت أكثر وضوحاً في الحركة السياسية المعارضة ذاتها ، حيث تحالف الوفد مع خصومه التاريخيين عام ١٩٨٤ متنازلاً بذلك عن فكره العلماني ، ولم يبق حزب واحد بما في ذلك حزب اليسار (التجمع الوطني التقدمي الوحدوي) إلا ونادى بتطبيق الشريعة الإسلامية . وقد تراجع كلاهما عن هذا الموقف فيما بعد ، ولكن الدلالة تبقى سارية للمفعول ، وهي أن الفكر السلفي المعاصر في مصر قد تمكن من التأثير - السياسي ؟ - على خصومه . غير أن هذا التأثير انطلق من " الحركة " أكثر من الثقافة . . فما زال ابن تيمية وابن كثير وابن القيم هم القادة الحقيقيون للسلفية الراديكالية ، وبالكاد يتذكر البعض سيد قطب . أما كتابات كمال أبو المجد وعبد العزيز كامل وفهمي هويدى وحسن حنفي فلا تتخطى في الحياة اليومية للفكر السلفي السائد على الجماعات . هناك فجوة بين العقل والحركة انتهت ببعض الجماعات إلى رفض مبدأ الحوار ، بل إلى تسجيل بعض الأسماء في ذاكرة القتل . هذه الفجوة إن لم تعبرها الإجراءات الإدارية ولا مفاوضات السلطة ولا الجسور التي يجتهد في إقامتها مفكرون مخلصون للسلفية ويحترمون العقل . وتبقى الحقيقة الناصعة هي أن ثمة أزمة تاريخية في بلادنا ، ليست السلفية الجديدة من أسبابها فهي تيار قائم منذ ستين عاماً ، ولعلها من نتائج : مناخ الهزيمة المستمرة وسقوط المشروع القومي وتبدد أحلام التنمية والاستقلال والتحرر .

ولكن أحد وجوه الأزمة هي أن السلفيات الجديدة تعبر عن مشكلة ولا تقدم حلاً حتى أصبحت هي نفسها جزءاً من المشكلة .

٢- شرعيتان تتصارعان على الحكم

ظهرت في ١٨/٥/١٩٨٦ سؤال الشرعية والسلطة على إثنين من أبرز الوجوه الفكرية للحركة السلفية المصرية ، وهما :

* **المستشار طارق البشري** (٥٤ سنة) نائب رئيس مجلس الدولة ، ومؤلف : " الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ " و " الديمقراطية والناصرية " و " سعد زغلول يفاوض الاستعمار " و " المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية " و " الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو " و " دراسات في الديمقراطية المصرية " .

* **فهيمى هويدى** (٥٠ سنة) الكاتبة بجريدة " الأهرام " ومؤلف " حدث في أفغانستان " و " القرآن والسلطان " و " الإسلام في الصين " و " مواطنون لا نميون " و " التدين المنقوص " .

— : لعل النقطة الأولى التي ستحتاج إلى تحديد هي المصطلح ، ففي غمرة الأخذ والرد حول التيارات السلفية المعاصرة كانت بعض المفاهيم الأساسية أن تضع في الزحام ، لأنها اختلطت ببعضها البعض ، ولأن استخداماتها اختلفت من " انحياز " إلى آخر .

السلفية ، والمثقف السلفي ، الأصولية ، والمثقف الأصولي ، الإسلامية ، والمثقف الإسلامي ، كلها بدت في السجال الواسع الراهن كما لو أنها مترادفات ، فهل هي عدة مصطلحات فعلاً أم أنها عدة حالات وأوضاع للمصطلح الواحد الذي يصبح منخلاً لمناقشة : الصحو التي تسمى أحياناً بالإنبيات وأحياناً أخرى بالإحياء .

* هذه العلامة (-) تشير إلى مؤلف هذا الكتاب وأسئلته وقطيعاته . ويؤكد الكاتب مسؤوليته من المصانغة اللغوية لهذا الحوار واية حوارات مقابلة . أما الآراء فإن مسؤوليتها تقع على أصحاب الاسماء المكتوبة إلى جانبها .

مناقشة المصطلح تدور في إطار السؤال الإشكالي : من هو المثقف الإسلامي للمعاصر ؟

طارق البشري : أول ما يلفت نظري في مصطلح السلفية هو حركة محمد عبد الوهاب في القرن الثامن عشر ، في الجزيرة العربية في نجد . وقد أسمت نفسها بالحركة السلفية ، وكانت تقصد بذلك أن تتجاوز الخلافات المذهبية المنتشرة في ذلك الوقت بين أهالي المذاهب الإسلامية المختلفة . وتقصد أن تتخطى أيضاً الحركات الصوفية المنتشرة في الدولة العثمانية حينذاك . وكانت تعني بتعبير " السلفى " العودة إلى المنابع والأصول الرئيسية للشرعة الإسلامية ، وهي القرآن والسنة . وتعنى أيضاً التخفف من التجارب الوسيطة التي تكونت بين هذا الينبوع الرئيسي والحاضر في ذلك الوقت . وبذلك كانت السلفية دعوة للاجتهاد والتجديد . أى أنها ليست كما يُظن إمعاناً في الماضي أو إيفالاً فيه ، وإنما هي على العكس دعوة للتجديد الذي يتخذ من ضمن ومثاله الذهاب إلى الماضي الأبعد ، أى إلى المصدر ، حتى يتخفف من " التقليد " الذي عم وتراكم عبر القرون الواقعة بين ذلك الماضي وهذا الحاضر ، مما يجعل المثقف في الحالة التي قصدها إقبال من قوله لإبنة : إقرأ القرآن كأنه ينزل عليك ، أى أن يستقبل القرآن استقبال تنزيل ، كأنما هو نازل عليه في عصره هذا وفي وقته هذا . ومن هنا هي دعوة للتجديد تستفيد من المذاهب لا بالتجارب الفقهية والفكرية التي مرت بها . السلفية بهذا المعنى تجد نفسها في شجرة ابن تيمية وابن القيم ، وكلاهما من مجدى القرن الرابع عشر أو الثالث عشر الميلادى .

- هل تعتقد أن هذا المفهوم الذى تطرحه يطابق ما هو شائع عن السلفية في الشارع الغربى والإسلامي ؟

طارق البشري : هناك اضطراب في المصطلح بين امرين ، بين تيار الفكر الإسلامى وله مصطلحاته . وبين أن ننتقل إلى تيار آخر لا يشترك مع التيار الأول في تحديد المفاهيم . السلفية عند العلمانيين تعنى العودة إلى الماضى والإيغال فيه وعدم الانتباه إلى الحاضر .

— : دعنا من التيار العلماني الآن ، فأننا أقصد المجتمع السياسي المصري مثلاً بتنوعاته المختلفة ، أى المواطن الذى تقول له السلفية ، فهل يفهم شيئاً آخر غير السلف الصالح .

طارق البشري : أعتقد أن الجماهير لا تعرف هذا المصطلح المتداول أساساً بين المثقفين .

فهمى هويدى : أوافق على مجمل ما قيل ، وأضيف نقطتين ، الأولى أن الدعوة السلفية التى تبناها محمد عبد الوهاب والتى كانت امتداداً لفكر ابن تيمية وابن القيم اللذين كانا بدورهما امتداداً لفكر أحمد بن حنبل والتزام بالنص ، كانت أيضاً دعوة لمحاربة البدع التى طرأت على حياة المسلمين فى الجزيرة العربية حتى طغت على أصول الفكرة الإسلامية أو التعاليم الإسلامية .

النقطة الثانية هى أن المصطلح عادة ما يبدأ بشئ وينتهى بشئ مختلف ، فهذه البداية ليست بالضرورة هى ما انتهى إليه مصطلح السلفية أو ما يُحمل به مصطلح السلفية الآن . . . فالحقيقة أنه بالرغم من أن الجدل حوله يدور بين المثقفين إلا أنه أصبح محملاً ليس بالدعوة إلى المنابع والأصول ، وإنما بالدعوة إلى التعامل مع ظاهرة الحياة الإسلامية المبكرة . فى الخليج العربى مثلاً سلوك وعادات فى الملابس والطعام وغير ذلك مما يعد " الأداء " الذى يتطلبه الإلتناء السلفى . أن تكون سلفياً فى هذه الحال لا يعنى التمسك بأصول الفكر والارتكاز على أصول الإلتناء ، فالسلم الحقيقى سلفى بالضرورة إذا أراد أن يتمسك بالتحاليم فى أصولها التى نزلت فى القرآن والسنة . ولكن عليه من جهة أخرى أن يكون مستقبلياً من حيث أن المسلم بطبيعته يتجه إلى الآخرة ، أى إلى المستقبل ، منبعه إذن سلفى ومصبه مستقبلى ، وهو فى وصوله إلى المستقبل يركز على المنابع الأولى .

— : إذا كانت الحركة الوهابية دعوة سلفية بهذه المعانى ، فإلى أى مدى تشاركها الحركة المهدية أو الحركة السنوسية وغيرهما فى حمل هذه الدعوة؟ هل يمكن اعتبار هذه الحركات أيضاً من أمهات الاجتهاد والتجديد الحداثيين؟

فهمى هويدى : هناك علاقات عضوية بين الوهابية والمهدية والسنوسية . وانتهاء بحركة الإخوان المسلمين التى نكر الأستاذ حسن البنا رحمه الله إنها حركة سلفية .

... : بهذا المعنى الذى أشرنا إليه ، أى بمعنى الاجتهاد والتجديد ؟

فهى هويدى : نعم ، بمعنى الارتكاز على الأصول والمنابع الأولى
والتمسك بها واستثمارها فى الإطلاق نحو المستقبل .

... : يقال أحياناً أن تعبير الأصولية والأصولى هو التعبير الأوفق .

طارق البشرى : ما زلت أرى أن السلفى مصطلح المثقفين ، فالشارع
المصرى يستخدم لفظ " سُنَى " .

فهى هويدى : لست مختلفاً وإنما أقول إن " السُنَى " فى المخيلة
الشعبية المصرية هو السلفى فى الخليج . والحقيقة أن هناك تبايناً بين
المناطق العربية المختلفة فى استخدام المصطلح ، فكلمة " اجتهاد " فى
المشرق تعنى ما نعرفه جميعاً ، ولكنها فى المغرب للعربى سيئة السمعة
تقترب من التحلل والاحتيال فهى كلمة محملة بمعنى الزيف فى الاعتقاد
والاحتيال على التعامل .

... : نعود إلى كلمة أصولية التى أشك شخصياً فى مصدرها ، أى
أننى أستبعد أن يكون هذا المصدر عربياً أو إسلامياً . . عشرات المؤلفات
الفريقية الحديثة عن التيارات الإسلامية المعاصرة استخدمت تعبير "
الأصولى " و "الأصولية " قبل تداولها فى الكتابة العربية .

طارق البشرى : فى حدود علمى أنها كلمة مترجمة .

فهى هويدى : وهو اعتقادى أيضاً .

طارق البشرى : وهو لفظ غير متداول إطلاقاً فى صفوف التيارات
الإسلامية . يقال أصول الفقه وأصول الدين ، وأصولى إننا هنا للتخصص
فى القضايا الفقهية ، لا حركة .

... : ننتقل إذن إلى كلمة الإسلامية والإسلاميين .

طارق البشرى : الإسلامية فى رأى أنها مصطلح استخدم حديثاً ،
وأساسه هو التفرقة أو التمييز بين الحركة الإسلامية التى تدعو إلى دمج
الدين والسياسة وجعل الدين نظاماً للحياة ، وبين القائلين بأن الدين أداة

للفروض وإقرار بالشهادتين . لذلك قيل " إسلامي " تمييزاً للمسلم الذي ينضوي تحت لواء الإسلام السياسي ويدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية . وبالتالي ، فالسمية لا تحتكر العقيدة أو الإيمان ، ولكنها تميز فقط المسلم عموماً وأخيه الذي يتحمل عبء الدعوة أو الممارسة لتطبيق الإسلام ديناً ودولة .

وهناك من يخشى أن يستخدم لفظ " الإسلامى " بمعنى ينكر على بقية المسلمين إسلامهم . لا ، وإنما المقصود هو تمييز للذين يهتمون بالجانب السياسى للإسلام تمييزاً اصطلاحياً فقط . ولا أحد يملك إنكار إسلام الآخرين للهتمين بالجانب العقيدى فقط .

ـ : مناقشة المصطلح ليست ترفاً أكاديمياً ، لأن الصحافة اليومية الواسعة الانتشار والأقلام ذات الجاذبية والتأثير ، أثارت تخوفاتها علناً مما أسمته بالمعجم الإسلامى الشائع فى صفوف الحركة الإسلامية المعاصرة ، والذي من شأنه أن يغرس إحياءات نجنى من ورائها سلوكاً يصل بالبعض إلى حد تكفير المجتمع كله حكاماً ومحكومين مسلمين وغير مسلمين . ومن يتهم الآخرين بالكفر يمنح نفسه عادة سلطة الحكم عليهم وسلطة تنفيذه . والأصل هو شيوع كلمة أو مصطلح أو تعبير له دلالة ذات إيقاع مستمر يغرس الإحياء بفعل ما .

فهمى هويدى : الإسلامى هو المسلم الحركى الذى تجاوز الجانب الاعتقادى العبادى إلى الخوض فى المحيط العام ومحاولة التغيير بالأساليب المعتمدة والمتفق عليها . حركية المسلم إنن تضعه أو تصنفه فى إطار هذا المصطلح "الإسلامى" . وهو وصف يشيع الآن ، يعد أن تعددت الحركات الإسلامية العاملة فى هذا المجال . فى الماضى القريب كانت هناك حركة واحدة كبيرة هى حركة الإخوان المسلمين ، وبالتالي كانت تطلق على كوادى العمل الإسلامى تعبير الإخوان المسلمين . الآن تعددت الحركات بحيث لم يعد ممكناً مناداتهم بتنظيماً ، وأصبح الممكن أن تكون المظلة التى تجمع الكل هى الإسلامية أو الإسلامى .

ـ : إذن ، فى هذه الحال ، من هو المثقف الإسلامى المعاصر ؟
طارق البشرى : المثقف عموماً هو الذى يهتم بالشئون العامة لجماعته بالمعنى الواسع ، فقد تكون الجماعة الوطنية أو القومية أو العقيدية حسب

انتمائه أو الجماعات الفرعية الكثيرة التى ينتمى إليها الإنسان داخل وطنه ، وخاصة الجماعة السياسية التى يشارك فيها بجهده ، أو فكره أو فعله لتحقيق أهدافها . والمثقف الإسلامى هو من يدعو أو يتحرك لتطبيق الشريعة الإسلامية وإلى جعل الإسلام نظاماً سياسياً وريطة بالحياة .

— : ترى ، هل اختلف المثقف الإسلامى المعاصر عما كان عليه المثقف الإسلامى فى الأزمنة الماضية مما يجعل إعادة التعريف أمراً مطلوباً ؟ وهل يختلف المثقف الإسلامى المعاصر فى آسيا عنه فى أفريقيا ، وفى بلد يشكل فيه المسلمون أقلية عنه فى بلد يشكلون الأغلبية ، وفى بلد اشتراكى متطور عنه فى بلد رأسمالى متخلف ؟ وهل يصبح لدينا نموذجان هما المثقف المسلم المعاصر والمثقف الإسلامى المعاصر ؟

فهيمى هويدى : أضيف فقط أن يكون هذا المثقف مدبراً للمساحة التى تشتملها تعاليم الإسلام من حيث أنها تغطى حياته كلها فى علاقته بالله سبحانه وتعالى وفى علاقته بالآخرين أفراداً أو مؤسسات ، وهو الذى يحمل العبادة باداءه ، يخاطب به الناس عبر معاشيته لهموم أمته . هذا هو المثقف الإسلامى الذى يلتزم بفرائض دينه ويترجم هذا الالتزام إلى وعى وفعل .

— : الصحوة ، الانتبعاث ، الإحياء ، كلمات ثلاث شاعت فى خضم المد السلقى الراهن . ليس اللهم هو الاتفاق على اللفظ بل على ما يحمله من دلالة ، اللفظ أحياناً يحمل جواباً عن سؤال ، وأحياناً أخرى هو السؤال .

هل كانت مثلاً هزيمة ١٩٦٧ وحرب لبنان والحكم الإيرانى الجديد سبباً ، أو مقامة لما يجرى الآن فى ساحة الفكر والفعل السلفيين ؟ أو أن إخفاق أنظمة الحكم المختلفة فى بلادنا قد استدعت هذا الذى يجرى ؟ أم أنه كان امتداداً مكتوباً لحركات سلفية سابقة ، وقد عثر الآن على المناخ المواتى لإعلان أهدافه والعمل على تحقيقها ؟ أم أن هناك مصالح جديدة تبحث عن إينيويوجيات جديدة ؟ هذه الأسئلة تلوذ غالباً بالمصطلح ، فالصحوة تعنى ضمناً أن ما سبق كان خموداً ونوماً وريماً وموتاً ، والانتبعاث لها دلالة مغايرة لأنها تشير إلى شيء ما كان قائماً فى زمن ما ، وكذلك كلمة الإحياء .

طارق البشرى : أظن أن الصحوة مقصود بها أولاً الجانب السياسى
العملى من الحركة الإسلامية ، أما الإنبعاث أو الإحياء فمقصود بها الجانب
الفكرى ، ومن ثم فالصحوة تحمل فى تضاعيفها أن الحركة كانت مقموعة أو
مكبوتة فى الخمسينيات والستينيات ، وأنها قويت وانتشرت فى السبعينيات
والثمانينيات . وأياً ما كان المكان أو الزمان ، فالصحوة عند الجميع هى
«العودة إلى الإسلام» كنظام أو كمرجعية عليا تستمد منها النظم السياسية
والاجتماعية شرعيتها التى تحتكم إليها ، فالإسلام هنا هو الإطار المرجعى
للنظام السياسى الاجتماعى ، والصحوة بهذه المعانى تتجه أساساً ضد
التفريب كحركة واقعة فى بلدنا خلال القرنين الأخيرين .

— : أى منذ ما سمي بعصر النهضة العربية الحديثة ؟

طارق البشرى : نعم ، ولذلك فهى دعوة استقلالية تستكمل العناصر
الاقتصادية والسياسية للاستقلال .

— : هل لها بعد أسمى ؟

طارق البشرى : الإسلام له طابع أسمى ، ولكنى لا أدرى على الصعيد
التنظيمى ما إذا كانت للصحوة بعدها الأسمى . غير أن الدعوة ذاتها تحتكم
إلى القيم الإسلامية . وفى ظنى إن هذا الطابع الأسمى لا يستبعد التكوينات
الوطنية والقومية . ولكنها نقطة خلافية ، رفاعة الطهطاوى لم يعترض على
الوطنية باسم الإسلام .

فهمى هويدى : أخشى أن تكون كلمة الصحوة ككلمة الإصوالية
مترجمة ، وأرجح ذلك . والحقيقة أنه لم تذكر هذه الكلمة فى تاريخ العمل
السياسى الإسلامى . واعتقد أن كلمة " الإحياء " هى الأكثر شيوعاً ، ولا
أعرف أين وردت كلمة " الانبعاث " ولكنها ربما وردت فى أدبيات ليست لها
دائرة واسعة من الشيوع ولم ترتفع علماً على حركة إسلامية . وقد تراوحت
المصطلحات المستخدمة بين التجديد والإحياء ، الصحوة مصطلح مستجد
فى السنوات الأخيرة وأصبح مقبولاً ومحماً بالمعانى التى ذكرت الآن ، إنها
تعريف شائع للحركة الإسلامية . ولكنى أظن أن هناك صحوة عند اليهود
وعند الأقباط وعند الوثنيين فى جنوب السودان محملة بمعنى الإحساس
بالمذات . شىء ما كان غائباً وقد انتبه إليه أصحابه .

— : فى نودتتا هذه استخدم تعبير " الإطار المرجعى " وبعض التعبيرات الأخرى التى يبانر السلفيون فى العادة إلى وصفها بالمستوردة أو الفوز الفكرى أو الاختراق . أنتما متفقان سلفيان ولكما مساهمات بارزة فى الفكر السلفى . ومع ذلك تستعملان هذه التعبيرات . هل الحركة السلفية ، فكراً وسياسياً ، مخترفة من الغرب ؟ خاصة وأن هناك بعض الأساتذة العرب والمسلمين المقيمين فى أجهزة ومراكز البحث الغربية إقامة دائمة تستخدم مناهج " حديثة " كما يطلقون عليها من شأنها ابتكار مصطلحات " إسلامية " هى فى الأصل صناعة غربية محملة . رغم حياديته الظاهرة وموضوعيتها المعلنة . بعضا من قد لا ترضى الحركة السلفية المعاصرة ، ولكنها تستخدم تدريجياً من جانب منظريها ؟ وهو الأمر نفسه الذى حدث مع الاستشراق ، فالحقيقة إن قطاعاً كبيراً من الذين يهاجمونه يستخدمون وسائله وأدواته وينتهون حكماً إلى رؤاه . السبب الأول فى الحالين هو أن الاستشراق بسليبياته وإيجابياته كان سبباً إلى اكتشاف " المادة الخام " المبعثرة من تاريخنا وتحقيتها والتعريف بها . والسبب الثانى هو أن تراكم المعرفة وضع بين يدى الغرب تراثاً منهجياً استخلص بعض عناصره من تراثنا نفسه .. فإذا تأثرنا بذلك كله هل تسمى هذا التأثير استيراداً أو غزواً فكراً أو اختراقاً ؟

فهى هويدى : فى ظل ثورة الاتصال والإعلام أصبح العالم صغيراً جداً ، وكل شيء قابل للاختراق . وليست الحركة الإسلامية فى ذلك وحيدة ، فالكل يؤثر ويتأثر ، والمهم هو الحصانة أو مدى الحصانة التى يكتفلها المزد من الوعى الإسلامى أن يريد ذلك .

— : يقع إختلاط شديد بين الشريعة والفقه ، فالقول بتطبيق الشريعة الإسلامية يترجم أحياناً بالمزج بين الشريعة والفقه كأنهما شيء واحد ، لهذا الخلط آثاره المباشرة فى الساحتين الفكرية والسياسية الإسلامية وغير الإسلامية على السواء .

طارق البشوى : فى الواقع لا يجوز أن تكون هناك مشكلة للتمييز بين الشريعة والفقه ، فقد وضعت الضوابط والمعابر فى الفقه الإسلامى على مر العصور ، لعبور للسافة بين النص والواقع للتغير ، فأساليب التفسير

تحكمها خبرات فقهية واضحة تحمل المقصد عبر الأزمنة إلى حيث الوقائع المستجدة . غير أن هناك من أهل للثقافة والفكر من تغيب عنهم هذه التفرقة تماماً .

إقامة الحدود مثلاً ، ليست أكثر من جزء من بناء تشريعى كبير جداً يواكب الإنسان منذ مولده إلى عقيدته وعباداته وسلوكه وزواجه ومعاملاته المالية ، وهى عملية متكاملة . والكلام عن الحدود وحدها هو نوع من لى النزاع وفى معرض المواجهة الحادة الأقرب إلى التحدى . وتوضع " الحدود " كفيصل فى نقاش ، هل أنت معها فتصبح ضد العصر ، أم أنك ضدها فتصبح عسرياً . إنها حكم قطعى فى القرآن ، وأى مسلم يعرف ذلك سيقول أنه مع القرآن . هذا الأسلوب فى التحدى لن يؤدى إلى نتائج إيجابية فى أى حوار .

فهى هويدى : الشريعة من صنع الله والفقه من صنع الناس ، ومع هذا فالشريعة يمكن التفرقة فيها بين عبادات ومعاملات . وحسب بعض الفقهاء فالأصل فى العبادات هو الاتباع ، والأصل فى المعاملات هو الابتداع . وإذا كان هناك فى الشريعة نصوص قطعية وأخرى ظنية ، فإنه يبقى للإنسان وتقديره دور سواء استناداً إلى القواعد الشرعية التى تقول إن الأحكام تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد ، أو دوره فى التقدير الذى يسميه بعض الفقهاء تحقيق المناط أى وضع الحكم الشرعى فى مقامه وشروطه الصحيحة .

مثلاً ، حين نقول إنه بين الحدود حد السرقة وهو حد قطعى فى القرآن، فإننا نقول أيضاً إنه فى التجربة التاريخية أوقف سيدنا عمر تطبيق الحد فى ظروف المجاعة رغم أنه إذا نص قطعى ، فقد ارتأى أن الشروط الموضوعية لتطبيق الحد غير متوافرة ، وبالتالي لم يفعل . نحن إن أمام نص قطعى ... ولكن كانت هناك فرصة تقدير للملازمة ، ملازمة الظروف التى تسمح بالتطبيق عموماً ، فحتى فى إطار الشريعة التى هى كلمات الله ووحيه فإنه يفرق بين العبادات والمعاملات وبين النصوص القطعية والنصوص الظنية، وفى الحالتين هناك مساحة للحركة والتقدير نترك للإنسان المسلم والمجتهد المسلم أن يضع الأمور فى نصابها الصحيح .

* * *

- : هذا الكلام يجزئنا إلى مسألة " الحكومة الدينية " أو " الدولة الدينية " وهي تعبيرات شائعة أياً كان موقفنا منها أو اجتهادنا فى التوصل إلى التعريف الدقيق للحكم الإسلامى .

وهنا نشور إشكالية العلاقة بين النص والتاريخ الاجتماعى والسياسى للحكم باسم الدين . ومن ناحية أخرى ، غاية شريعة ينفذها البشر ، والسلوك هنا فى أحسن أحواله هو تأويل عملى للنص ، وهو اجتهاد واقعى فى تفسيره .

فيل إن الحكم الإسلامى هو أن تكون القيم الإسلامية " إطاراً مرجعياً " للنظام السياسى ، ولكن فهم وأسلوب الإحتكام إلى هذه القيم هو الذى يفرق بين نظامين كلاهما يدعى الإسلام . ليس من حكم مجرد ولا من نص مجرد ، فالرؤية البشرية للنص ، والممارسة البشرية لأحكامه هى التى تتحول به إلى " واقع إنسانى " .

خلا الإسلام من " رجال الدين " ومن " الكهنوت " ، هذا هو الأصل والنص ، ولكن التاريخ القديم والحديث يقولان شيئاً آخر ، فإين تجد الحركة الإسلامية المعاصرة مصداقيتها ، وهل يمكن للخيال البشرى وهو يتعامل معها أن ينفى عن الذاكرة وقائع الماضى (الخلافة العثمانية مثلاً) ووقائع الحاضر (إيران مثلاً) ؟

فهى هويدى : اعتقد أن تعبير " الحكومة الدينية " من مخلفات تجارب غير إسلامية ، فما يسمى " الحق الإلهى " فى الحكم لا علاقة له بالإسلام من قريب أو بعيد . وقد قسم الإمام محمد عبده هذه المسألة بوضوح ، فهناك فرق بين شرعية الحكم والأساس القانونى للنظام . لا يستطيع أى حاكم مسلم أن يدعى بأن شرعيته مستمدة من الله سبحانه وتعالى ، ولكن الأساس القانونى للنظام هو الذى يعتمد على القيم الإسلامية . ليس من " تفويض إلهى " مطلقاً لسلطة أى إنسان يحكم باسم الإسلام ، إنه كباقى الناس جميعاً فهم الذين اختاروه ، وعليه أن يحكم بموجب الإسلام ، ولذلك ، فإن ما يحدث فى التاريخ الإسلامى من تجاوزات لبعض الحكام لم يكن مصدره أى إدعاء بتفويض إلهى ، وإنما كان مصدره هؤلاء الحكام أنفسهم فهم من الظالمين ، والإسلام برىء منهم ويدينهم .

وهذا ينطبق على الماضي والحاضر وما قد يحدث في المستقبل أيضاً ، فلا أحد يستبعد الظلم والظفیان . ولكن الحاكم الظالم كالحاكم العادل في ظل الإسلام لا يستمدان شرعیتهما أو سلطتهما من الله أو الدين . إن مقياس الظلم أو العدل هو مدى القرب أو البعد من الشريعة والقيم والتعاليم الإسلامية .

طابق البشرى : وهناك نقطة أخرى ، هي المسافة بين النص والتطبيق، لماذا تثار هذه المسألة بالنسبة للإسلام وحده ؟ أين نظام الحكم الذى طبق "المبادئ" التى قام عليها ، كما هي ؟ أهذه هي الليبرالية التى يحكم بها الغرب الرأسمالى الآن ؟ ألا تقوم النظم الاشتراكية بتطهير نفسها كل فترة ؟ ماذا يعنى ذلك ؟ يعنى أن هناك مسافة دائماً بين النص أو المبدأ من جهة والتطبيق من جهة أخرى ، ولكن هذا لم يمنع قيام دول رأسمالية وأخرى اشتراكية ، فما المانع من قيام حكم إسلامي ؟ التاريخ البشرى كله دماء من صراع السلطة أو من ظلم الحكام ، والمسلمون من البشر فلماذا يستثنى تاريخهم وتفرد له وحده صفحات الطفیان ؟ على الجميع أن يسألوا أنفسهم هذه الأسئلة حتى يتطهروا من الرواسب والعواطف وحتى المصالح الدفينة في الصدور وخارجها ، وهم يحاورون الإسلام السياسى المعاصر .

— : ولكن هناك مسائل عاجلة أمام كل من يرشح نفسه لحكم البلاد ، فالعنف أو الحوار الديموقراطى ، التبعية أو الاستقلال ، الاستغلال أو العدل . . كلها عناوين لنظام الحكم الذى يجب أن نختاره أو نعمل على تحقيقه . والإجماع منعقد بأنه كان هناك دوماً نظام إسلامي في هذا الزمن أو ذاك وفي هذه البقعة أو تلك ، ولكن لم تكن هناك في أى وقت نظرية سياسية ، والسلطة جزء جوهري في أية نظرية سياسية ، ألا يقضى غيابها إلى إعلان "دولة ترفع عالياً راية الإسلام" — كما فعل النمرى وضياء الحق والخميني — وهي في حقيقة الأمر من وجهة نظري دولة مجموعة تشهر سلاح الدين في وجه خصومها ، وتعتبر أحياناً عن تبعية مطلقة للغرب تتحالف مع إسرائيل ؟

فهى هويدى : لا علاقة لما حدث في عهد النمرى أو في عهد الخميني بما يظنه البعض "حقاً إلهياً في السلطة ، ولم يدع أحدهما ولا غيرهما هذا الحق ، أى كان موقفنا مما جرى في السودان أو ما يجرى في

إيران . والمذهب الشيعي الإثنا عشري لا يدعى أتباعه أي حق إلهي في السلطة . الإمام الفائب وحده هو المعصوم ، أما الآخرون فجميعهم مسئولون أمام الشعب . يؤكد ذلك ، مهما كان موقفنا من الحكم في إيران ، أنهم يأخذون بنظام الأحزاب والبرلمان ورئاسة للجمهورية ورئاسة الوزراء ، مثل هذا النظام لا يستمد شرعيته من الحق الإلهي في السلطة ، وما يحدث في ظلّه يُسأل عنه الحاكم وليس الإسلام .

القرآن ، وهو كتاب سماوي لهداية البشر ، ليس مطلوباً منه أن يعطينا نظريات سياسية أو اقتصادية ولا تشريعات أو قوانين ، هذا كتاب لهداية الناس ، يحدد مبادئ عامة في السياسة والاقتصاد والقوانين . ولكن الكتاب السماوي ليس مهمته أن يقدم نظريات . السؤال إذن هل تكفل المبادئ صياغة نظرية (وكلمة نظرية حديثة للنشأة في الأداء السياسي) ؟ للقرآن ينظم حياة المسلم ، فهو يتضمن مبادئ يمكنك أن تستخلص منها ما تشاء . وهذه حكمة في التشريع حين يقال مثلاً أن أساس النظام السياسي هو الشورى ، وأن هدف الرسالة السماوية والنظام الإسلامي تحقيق مجموعة من المقاصد حددها الفقهاء في الحفاظ على الدين والعقل والنسل والعرض والمال .

حينئذ فقد توافر الأساس والهدف والقيم التي يجب أن تسود والكتاب العزيز ينكر القسطنطيني العدل ، فإذا أضفت الشورى والمقاصد المستهدفة ، ألا تشكل هذه العناصر قاعدة صالحة لإقامة مجتمع تصوغه كيفما شئت شريطة أن يقوم على هذا الأساس وأن يحقق هذه المقاصد وأن يحسب في وعاء العدل وأن يؤدي إلى تحقيق الهدف من خلافة الإنسان في الأرض ؟ صغ ما تشاء من هذه العناصر ، من تشريعات سياسية واقتصادية وغيرها .

أكرر إذن أن القرآن الكريم ليس مطالباً بنظرية سياسية ، ولكنه حدد علامات أساسية يمكن أن يستضاء بها في صياغة ما تشاء من أوضاع سياسية واقتصادية وقانونية . وبالتالي ، لا أظن أن هناك إشكالية في هذا الموضوع . إذا اختلفنا في الاجتهاد ، فهذا موضوع آخر . البعض يقول إن الشورى ملزمة وآخرون يقولون إنها ليست كذلك ، هذا ممكن ، والقيصل هو صلحة الناس . العدل هل تحرسه شورى ملزمة أم شورى غير ملزمة ؟

والعدل مقصد أساسى من مقاصد الشريعة . لدينا علامات نستشير بها ونستطيع أن نصل ، فإذا تفاطلنا عنها فنحن المسئولون .

... : إذا كانت هناك دوماً بين النص والتطبيق فى جميع التجارب ، فما الذى يميز تجربة عن أخرى ؟ إنه ما تحرزه من تقدم أو تفوق قياساً على ماضى المكان أو حاضره الأمكنة الأخرى : الحركة الإسلامية المعاصرة لا تقول ذلك ، وإنما تركز على النص القرآنى والسنة كمبرر وحيد وكاف لتطبيق الشريعة ، بل لإقامة دولة جديدة ، من هنا يتخذ الكلام عن نظرية سياسية فى النص الإسلامى الأول أهمية خاصة ، لأننا فى ضوء المبادئ العامة وبصغ منها ما شئت ، قد نستقبل النظام ونقيضه . أى قد نجد من يدعو إلى نوع من الاشتراكية ، وقد نجد من يدعو جهاراً إلى الرأسمالية ، وهو ما قرأناه جميعاً للأستاذ حافظ سلامة وحامد أبو النصر (المرشد العام الجديد للإخوان المسلمين) فى أحاديثهما المنشورة عن حق الملكية الفردية والقطاع الخاص . وهذا الاتجاه الأخير هو صاحب الصوت الأعلى فى الوقت الراهن ، بعد انتشار ظاهرة البنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال . وفى الماضى القريب كان الخطاب الإسلامى يدعو إلى ما يسمى "بالاشتراكية الإسلامية" ، من هنا ضرورة الكلام عن نظرية سياسية غائبة تحدد الضوابط والمعايير بدلاً من "صغ ما شئت" .

طارق البشمري : يمكن اعتبار هذه المسألة امتداداً لقضية الشريعة والفقه ، هناك مجموعة من الأسس الثابتة فى القرآن والسنة الصحيحة ، ونحن مأمورون بالتزامها . الفقه ، أى تطبيق ذلك على واقع معين ، هو الذى يحتاج إلى اجتهاد . ومن الاجتهاد النظرية السياسية فى إطار الأحكام القطعية وفى إطار أن تكون الشريعة هى المصدر الأساسى والمرجع للنظام السياسى . وما زالت الشريعة هى المصدر الرئيسى للأخلاق ، وقواعد الأخلاق إلى يومنا هذا ، وبالرغم من كل القوانين الوضعية منذ مائة أو مائة وخمسين عاماً ، لا زالت مرتبطة بالدين ، تستمد أساسها من الشرعية الدينية ، هذه الشرعية إذن موجودة فى المجتمع الذى تتنازعه عملياً شرعيتان: الشريعة الدينية والشريعة الوضعية .

... : قد تتجاوز الشرعيتان حين تدفع الزكاة والضرائب فى وقت واحد ، ولكن قد تتصارع الشرعيتان فى حالة الريا .

طارق البشمرى : فعلاً ، وفى الماضى القريب كان " المرابى " مكروهاً شعبياً لدرجة أن للوطن العادى لم يكن يوافق على تزويجه من ابنته . ولكن التعامل مع البنوك من جهة أخرى هو تعامل قانونى وسليم . إننى لا أستطيع أن أخذ نموذجاً باسمه النظرى ، فليست مقتنعاً بأن اكون راسمالياً بسبب " الليبرالية " أو إننى إذا أمتت وسائل الإنتاج أصبح ماركسياً . وكانت هذه الوقائع موجودة أيام عيد الناهى الذى كان يؤم ولم يكن ماركسياً . يقال عنه إذن إنه ليس اشتراكياً لأنه ليس ماركسياً . إننى لا أستطيع أن أخذ التطبيق بنظريته ، هكذا " شروة واحدة " . التطبيق نماذج تتعلق بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها . ومن الممكن أن أخذ النموذج التطبيقى أو التنظيمى وأضعه فى إطار النسق الشرعى الذى أتينا به . واعتقد أن رفاعة الطهطاوى فعل شيئاً من هذا القبيل حين تكلم عن الوطنية المصرية والأخوة الإسلامية ، هذا ما يعينى أكثر من النظرية ، أى استيعاب نماذج مفيدة لبناء المجتمع من نظم أخرى شريطة أن تميز بين النموذج التنظيمى وبين الأساس الشرعى له فى أصل نشأته ، ذلك أنه نشأ فى بيئة لها ظروفها الثقافية والفكرية .

فكرة التمثيل النيابى مثلاً ، نشأت فى أوروبا وأصلها نظرية " سيادة الشعب " أو " سيادة الأمة " ، وهى نظرية رفع لواها التجار ضد سلطة الملك . إننى هنا ملأن لا أحتاج إلى أصل هذه النظرية ، وأستطيع أن أفصل عنها النموذج التنظيمى (التطبيقى) وأضيفه إلى رصيدي من الأفكار والتجارب .

— : كيف تنظر إلى مستقبل الدعوة إلى حكم إسلامى فى مصر ؟

طارق البشمرى : فى داخلها أرى ملامح عديدة للتجديد والارتباط بالواقع . والحقيقة أن محاولات التجديد لم تنقطع منذ قرن ، والمستقبل مرتبط بمسألة الصموة والإحياء . الصموة هى تحريك شعبى واسع والإحياء هو تحريك فكرى واسع ، وكلاهما له جذور ممتدة . ولكن الخصومة مع الحركة الإسلامية لم أكن أتصور أن تصل إلى هذا الحد من الحدة ، والله أعلم بما يخبئه المستقبل لنا جميعاً .

فهمى هويدى : أى مستقبل فى العالم الثالث محفوف بالمخاطر الشديدة من الصعب أن نتكلم عن سنة ٢٠٠٠ كما يتكلم الأوروبيون مثلاً .

ولكن مستقبل الصحوة الإسلامية في بلادنا مرتبط بكيفية تعاملنا معها ،
 أمامنا كائن ينمو تستطيع أن تضعه في مناخ طبيعي وأن تُرشّد نموه فتجنّب
 منه خيراً كثيراً . وتستطيع أن تقسو عليه وتشوّهه نفسياً وعضوياً فتجنّب
 ثمار ما غرست . لا أحد يستطيع أن يضع صيغة للمستقبل أو أن يتنبأ به .
 ولكن أظن أن المستقبل معلق إلى حد كبير بكيفية تعاملنا مع هذه الظاهرة .
 إنها ظاهرة لا سبيل لإتكارها ، سواء المكون الديني في هذا المجتمع أو هذا
 التيار التنامي المتصاعد ، لا يمكن أن تنكره . . وتجاهلك له هو خطر عليك
 وعلى المستقبل ، وقسوتك عليه وتشويهك له جناية على نفسك وعلى
 مستقبلك . أما تعاملك معه بطريقة صحيحة ورشيّدة لإستثمار كل ما هو
 إيجابى فهو إضافة لعناصر بناء مستقبل مشرق ومطمئن . ولكن ما يحدث
 الآن ، يؤكد أن فكرة التعامل الصحى هذه لم تستقر تماماً ، وبالتالي فإننى
 أخشى من المستقبل لأننا بهذا الأسلوب نشوّه المستقبل ، فهذا الجيل هو
 المستقبل وما لم يتبح له أن ينمو نمواً طبيعياً ويجرى ترشيده على نحو يشكل
 له التزاماً صحياً بالتحاليم وإنتماء صحياً لهذا البلد وإداء صحياً لمستقبل
 هذا البلد ، فإننا نقامر بمستقبلنا جميعاً .

شهادة كمال أبو الجد

لم يحضر د . أحمد كمال أبو المجد (المفكر الإسلامى والوزير السابق
 واستاذ القانون) الحوار السابق ، ولكنه كتب الشهادة التالية التى تلخص
 أفكاره :

(١) مهما تنوعت موضوعات البحث التى يتناولها هذا اللقاء ، فإن
 الباحث محتاج إلى أن يحدّد - لنفسه على الأقل - تعريف السلطة ومفهومها
 العام ، وإلا تملّز الحوار حول موضوعات البحث نتيجة اختلاف التصورات
 الأساسية للموضوع عند أطراف الحوار .

دون دخول فى شروح نظرية طويلة حول الأصل اللغوى والمداول
 الإصطلاحى لكلمة " السلطة " ، فإننا نقصد بالسلطة كل مصدر للأمر
 والنهى مقترن بالإلزام ، سواء تمثل هذا الإلزام فى موقف عقلى ونفسى

وسلوكى للملتزم نفسه ، أو تمثل فى جزءا مادى أو معنوى يتعرض له مخالف الأمر والنهى . وبهذا المنطلوع العام يواجه الفرد فى حياته "سلطات" متعددة ، يستقبل منها سلسلة من الأوامر والنواهى ، ابتداء من مجال الأسرة ، حيث يمثل الأب والأم "سلطة" حقيقية تلعب دورها الهام فى حياة كل إنسان ، مروراً "بالسلطات" للتعبدية التى يواجهها الفرد فى المدرسة والمصنع والمؤسسة التى يرتبط معها برابطة العمل سواء كانت مؤسسة خاصة أو إدارة حكومية ، وانتهاء - فى المجال الاجتماعى - بالسلطة السياسية التى يعهد إليها جماعة من الناس بإدارة شئونهم المشتركة ، وذلك بغض النظر عن طبيعة هذه السلطة وطريقة وصولها للحكم ، وأسلوب ممارستها له .

(٢) وليس من المستطاع فى مثل هذا اللقاء معالجة جميع القضايا المتعلقة بالسلطة فى الإسلام ، كما أنه ليس من المستطاع - ولا المفيد - الخوض فى تحليلات نظرية خالصة أو استعراض حلقات التطور التاريخى لظاهرة السلطة ، مع تجاهل واقع التفاعل الحضارى بين عالم الإسلام والعالم الأخرى ، وما ولّد هذا التفاعل من رسم تصورات عن الإسلام فى خصوص مسألة السلطة ، يحتاج كثير منها إلى مراجعة وتصويب واستدراك.

(٣) لذلك ، وتوفيقاً بين الحاجة إلى الفهم النظرى السليم والحاجة إلى معالجة المشاكل العملية القائمة فى مجال السلطة ، فقد أثرنا أن نعرض لعالم التصور الإسلامى العام لظاهرة السلطة فى عمومها ، خصوصاً فى مجالها السياسى . وأن نتناول بعد ذلك عدداً من القضايا العملية التى تثيرها ممارسة السلطة فى الجماعة السياسية والتى لها ، فى حاضر العالم وحاضر المسلمين ، أهمية عملية خاصة ، أو التى أحيطت وأحيط موقف الإسلام منها بسوء فهم كبير يحتاج إلى التصويب والمراجعة من خلال عرض مآثره - وفقاً لمنهجنا الذى سنبيته - موقف الإسلام الصحيح من المشكلة .

وحين نتحدث عن الإسلام فنحن نحتاج إلى تحديد أمرين :

(أ) أولهما مستوى الحديث ، فقد يكون الحديث متعلقاً بالإسلام فى مصادره وإطاره المرجعى المعتمد . وقد يكون متعلقاً بالمسلمين وواقعهم

التاريخى والاجتماعى . ومعلوم أن المستويين قد لا يلتقيان ، لأن الأديان جميعها والإسلام من بينها ، خطاب من الخالق إلى عباده ودعوة لهم إلى الالتزام بمجموعة من القيم والشرائع والشعائر والأدوات . ويظل فى مقدورهم دائما أن يستجيبوا لها أو أن يعرضوا عنها ، وتظل الفجوة بين الدين " والمتدينين " قائمة بالقدر الذى يبتعدون به عن دعوة الدين وخطاب الخالق .

وتشهد بهذا المعنى الآية القرآنية الكريمة التى تقول " ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا " (سورة النساء آية رقم ٦٦) .

(ب) تحديد الإطار المرجعى الذى نعتد عليه حين نقول إن موقف الإسلام من مسألة السلطة هو كذا وكذا ، إذ بعد هذا التحديد يظل من حق الطرف الآخر فى الحوار أن يقول لنا : إن هذا تصوركم الشخصى للإسلام، وأنتم وحدكم تحملون وجهات نظركم الذاتية ، وبذلك يبقى السؤال قائما عن الموقف " الحقيقى " للإسلام تجاه التفسيرات والشروح المختلفة التى تقدم له.

وبالنسبة للأمر الأول ، فإن حديثنا سوف يشمل المستويين جميعا الإسلام والمسلمين ، مع التنقل الاختيارى بينهما حسب نواحي المقام ومع التنبيه - مع ذلك - إلى المستوى الذى يتعلق به الحديث فى كل موقع .

أما بالنسبة للأمر الثانى فإن إطارنا المرجعى هو نصوص القرآن الكريم (بتفسيراتها المختلفة التى قررها علماء المسلمين) ، والأحاديث النبوية، وسيرة النبى (ص) باعتبارها تجسيدا حيا وتوكيدا عمليا لما جاء فى القرآن والسنة من أحكام وتوجيهات . أما الإطار المرجعى لحديثنا عن المسلمين ، فهو التاريخ الثابت الموثق ، والبيانات والمعلومات المتاحة وفق أصول المنهج العلمى المتعارف عليه فى الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتاريخية .

إن النظريات المختلفة التى عالجت موضوع السلطة تدور حول تصورين أساسيين " للسلطة " :

الأول : النظر إليها " كواقعة اجتماعية " تتمثل فى أن أقوى الناس فى الجماعة يمارسون - فعلا - نوعا من الأمر والنهى على الآخرين . وأن انقسام الناس إلى حكام ومحكومين (على مستوى الجماعة السياسية) هو واقعة اجتماعية فى المقام الأول بغض النظر عن أى تفسير لنشأة السلطة .

ومن أشهر القائلين بهذه النظرية الفقيه الفرنسي المشهور ليون نجوى (وقد عبر عنها في كتاباته المختلفة وأهمها مطولة في القانون الدستوري ٤ أجزاء)، وفي محاضراته لطلبة الدكتوراه في الجامعة المصرية عام ١٩٢٨ بعنوان (دروس في القانون العام) .

الثاني : النظر إليها من زاوية " وظيفية " باعتبارها ضرورة اجتماعية لتنظيم أية حياة جماعية بحيث يسلم الأفراد لفرد أو جماعة من بينهم حق إصدار الأوامر والنواهي ، ويعلمون رغبتهم واستعدادهم للنزول عند حكم تلك الأوامر .

والتصور الإسلامي من هاتين الزاويتين لا يختلف عما قدمه الفكر الغربي . وقد ركز أكثر العلماء للمسلمين ، من المؤرخين وكتاب السياسة الشرعية والفقهاء ، اهتمامهم في الزاوية الثانية. والحديث الشريف نفسه صريح في الدعوة إلى إقامة نوع من السلطة داخل أي تجمع بشري حتى يستطيع أفراد هذا المجتمع إشباع رغبتهم المتعارضة وحماية مصالحهم المشتركة عن طريق النزول عند أوامر وتوجيهات " السلطة " للقامة . يقول النبي (ص) : " إذا كنتم ثلاثة في سفر فامروا عليكم أحكمكم " ، ويقول : « فالرجل راع في بيته ومسئول عن رعيته » . ويقول : " والإمام الذي على الناس راع ومسئول عن رعيته " . ونلاحظ في الحديث الأول أن عبارة "امروا" تشير ضمنا إلى أن الجماعة هي التي تختاره رئيسا ، ولهذا فهو أمير أي أمرته الجماعة ، وليس أمرا .

وانتهابها إلى وظيفة " السلطة " في الجماعة السياسية قرر أكثر علماء السياسة للشرعية أن تنصيب الإمام واجب عقلا وشرعا . وفسروا وجوبه عقلا بحاجة الناس إلى أمر يدفع الظلم ويقيم الحق ويتحاكم إليه الناس . ولم يخالف في ذلك إلا جماعة قليلون منهم " النجدات " الذين قالوا " لا يلزم الناس نصب إمام " و " حسب الناس أن يتعاطوا الحق بينهم " . وهي مقولة خيالية شبيهة بمقولة للفوضويين وشبيهة كذلك بمقولة الماركسيين الذين يتحدثون عن دجل الدولة وزوالها إذا زالت الفوارق الطبقة في الجماعة .

إن التسليم بضرورة قيام السلطة السياسية في الجماعة ووجوب التزام أفراد الجماعة بأوامرها ونواهيها يؤثر على الفور مشكلة التعارض المحتمل

بين أوامر السلطة السياسية والأوامر الدينية الثابتة في نصوص الكتاب المقدس وأوامر النبي المرسل . ومعطوم إن هذا التعارض قد أثار في العالم المسيحي مشكلة صاحبت تطوره السياسي والديني قرونا طويلة ، وانتهت بإقرار مبدأ الفصل بين الدين والدولة أو بين السلطة السياسية والسلطة الدينية . وهو الفصل الذي تبناه في الولايات المتحدة دستورها الصادر عام ١٧٨٧ حين نصّ في مادته الأولى على منع الدولة من تأسيس دين رسمي ، وحين أقام بين الكنيسة والدولة سورا حاجزا Wall of separation لا يزال الفكر السياسي والديني ولا زالت المحاكم بدورها في حيرة من كيفية وضع الحدود المترتبة عليه بين ما هو لله وما هو لقيصر .

والإسلام يواجه هذه المعضلة مواجهة خاصة وتمييزة تماما ، ولكنها تحتاج إلى فهم دقيق بعيدا عن محاولة قياسها على التجارب الأخرى في هذا الميدان .

والحل الذي تبناه الإسلام لهذه المشكلة يقوم على المحاور الأتية التي تحتاج إلى تذكر كل واحدة منها جيدا قبل أن نسارع إلى إصدار حكم على نظامه أو فلسفته .

المحور الأول :

إن الإسلام لا يعرف " كنيسة " بالمفهوم المسيحي ، فالمسجد ليس مؤسسة دينية ولا سياسية وإنما هو مجرد مكان للصلاة والعبادة والاجتماع . ولا يوجد في الإسلام رجال دين رسميون ، وإنما هو يعرف العلماء والمجتهدين . وليس للعلماء مؤسسه خاصة بهم أو علم يتدرجون فيه Hierarchy وإنما يستطيع كل أحد أن يكون عالما بقدر تحصيله واجتهاده .

وليس للعلماء - فوق ذلك - سلطة حقيقية على الناس ، فالإفتاء والقضاء كلاهما وظيفتان من وظائف الدولة تقيّمها بسلطانها ، ولا تقيّمها مؤسسة دينية مستقلة عن الدولة ، بسلطان مستقل .

وما قدمناه يصدق بصفة خاصة على مذهب أهل السنة والجماعة ، أما في المذهب الشيعي فإن ولاية الفقيه تعتبر ركنا من أركان المذهب أو على الأقل نتيجة لازمة لفكرة الإمامة ، وغيبة الإمام ، ذلك أن الإلزام الديني

والسياسى لا يكون فى المذهب الشيعى إلا للإمام من آل بيت النبى (ص) .
أما بعد غيبة الإمام فإن سلطة الإلزام الشرعى تنتقل إلى الفقهاء العدول
(راجع " أصل الشيعة وأصولها " للإمام محمد الحسين كاشف الغطاء)
(ص ١٣٦) و"الحكومة الإسلامية" للخميني ، طبعة دار القدس - بيروت
(ص ٣) .

المحور الثانى :

إن " السلطة السياسية " فى الدولة ليست - حسب الشعور الإسلامى -
ذات مصدر دينى ، وإنما هى قائمة على رضا الحكام واختيارهم . وهذا هو
الأساس الأول لشرعيتها . ولهذا وصف علماء السياسة الشرعية (وهى
مزيج من علم السياسة والقانون الدستورى) منصب الخلافة بأنه " عقد " ،
وتحدثوا عن الطبيعة باعتبارها جزءا من صيغة اختيار الإمام ، وقالوا إن
الناس كانوا يعبرون عن رضاهم عن المرشح للخلافة بوضع أيديهم على يده ،
فأشبه فعلهم فعل البائع والمشتري . وقد وصف العلامة عبد الرزاق
السنهورى طبيعة " عقد " الإمامة فى كتابه عن الخلافة (باللغة الفرنسية)
عام ١٩٢٨ ص ٩٤ بقوله :

"L'acte d'élection est un véritable contrat, dont le but est d'investir le Calife
de l'autorité supreme.."

".. du moment que le Calife élu est investi du Pouvoir, en vertu de L'acte
d'élection qui est un véritable contract entre lui et la nation. Il en résulte que
son autorité derive de cette dernière."

ولهذا يخطئ خطأ فاحشا من يصور النظام الإسلامى فى الحكم بأنه
"نظام ثيوقراطى" . وفى هذا المقام ينبغى التمييز بين مسألة أساس السلطة
السياسية أى سند شرعيتها ، وبين النظام القانونى الذى تطبقه تلك السلطة .
ذلك أن قيام الحكومة الإسلامية باستمداد تشريعاتها من مصادر التشريع
الإسلامى الأساسية وهى الكتاب والسنة لا يجعل منها نظاما ثيوقراطيا .
ولقد حسم الإمام محمد عبده هذه المشكلة بعبارة واضحة حيث يقول : " ليس
فى الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه . ولا يجوز
لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج

(تيوكواتيك)، فإن ذلك عندهم هو الذى يتفرد بتلقى الشريعة عن الله وله حق الإثارة والتشريع ، وله فى رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة ، بل بمقتضى حق الإيمان " (عن "الإسلام والنصرانية" ط ٢ ص ٧١) .

المحور الثالث :

إن الحكومة فى الإسلام لها وظائف دينية سياسية واجتماعية .

وقد عبر المؤرخ المسلم الفذ ابن خلدون عن هذه الحقيقة حين عرف " الخلافة " بأنها حراسة الدين وسياسة الدنيا . وهذه مسألة تحتاج إلى تحديد .

فحراسة الدين تعنى - فى التطبيق - رعاية القيم العليا الموجهة للحياة كما يراها الإسلام ويدعو إليها ، ولهذا وصفت للدولة الإسلامية - بحق - بأنها دولة الفكرة ، فهى - بهذا المعنى - دولة أيديولوجية ، تتعاون أجهزة الحكم فيها على تزكية قيم الإسلام العليا ومبادئه دون أن يعنى ذلك الحجر على حريات غير المسلمين أو الانتقاص من حقوقهم . . ذلك أن قاعدة " لا اكراه فى الدين " تظل قاعدة أساسية يتعين احترامها فى سلوك الأفراد وسياسة الدولة على السواء . ولا نجد تعبيراً عن هذه الحقيقة الأخيرة أوضح مما جاء فى العهد الذى كتبه النبى (ص) حين دخل المدينة ، إذ جاء فيه : " وإن من تبعنا من يهود ، فإن له النصره والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم . وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين أو أن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين : لليهود دينهم وللمسلمين دينهم " إلى أن يقول : " وإنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله " (عن " الوثائق السياسية فى عهد النبى " لمحمد حميد الله للجدير أبادى .

وهكذا يقرر هذا الدستور المكتوب مبدأ تعدد الأديان داخل الدولة الواحدة ، كما يقرر حقوق الأقلية ويقر حق الأغلبية فى الحكم وهو ما يعبر عنه العلم السياسى والدستورى المعاصر بعبارة Majority rule and minority rights وهذه الطبيعة الأيديولوجية " للحكومة الإسلامية " لا تجعل منها حكومة دينية ، ولكنها فى الوقت ذاته تمنع القول " بعلمانية " الدولة

الإسلامية. ذلك أن العلمانية تعنى - فى الواقع - تخلى الدولة الإسلامية عن طابعها الأيديولوجى ، كما تعنى حرمان التوجيهات والمبادئ الإسلامية من حراسة الدولة لها .

كما أنها تقيم فى النهاية نظاما غريبا تماما عن طبيعة الإسلام . إن التاريخ الإسلامى لم يعرف صراعا بين كنيسة ودولة . نعم قد يكون بعض الحكام قد مارسوا الحصر على حرية بعض العلماء والمفكرين ، ولكن هذه الممارسات تظل سلوكا غريبا للحكام ترتب على غياب جو الحرية والشورى فترات من التاريخ الإسلامى ، ولكنها لا تعكس صراعا بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية . ولهذا فإن استمرار البعض على أن تتبنى الدولة الإسلامية مبدأ العلمانية ، هو فى حقيقته محاولة لاقتباس حلول لمشكلة غير قائمة . المشكلة القائمة فى بلدان كثيرة هى مشكلة حرية التعبير وضمانات حقوق الإنسان بما فى ذلك حقوق الأقليات السياسية والدينية . ولكن المنطقى هو أن تواجه هذه المشكلة مواجهة مباشرة فى إطار طبيعتها الحقيقية ، لا أن توضع فوقها قبة مستعارة من التاريخ الأوروبى .

حدود السلطة :

من المشاكل القديمة التى لم تُحل 'مسألة الاتفاق على حدود السلطة The Limits of Authority ذلك أن السلطة إذا كانت ، فى صورتها ومستوياتها المختلفة ضرورة لها وظيفتها ، فإنها تشكل قييدا على حريات الأفراد فى التصرف والسلوك . لهذا يفدو من الضرورى معرفة الحد الذى يتوقف عنده "إلزام" السلطة ، ويسترد عنده الأفراد حريتهم فى الحركة والتصرف .

والحد الأساسى " للسلطة " فى الإسلام هو الحد المستمد من ضرورة تقيدها " بطاعة الله " - وهو تعبير دينى يشير إلى مبدأ سيادة القانون The Principle of the rule of law مؤداه أن استخدام السلطة استخداما خارجا على القانون يفقدها سند شرعيتها ، وينزع عنها أساس إلزامها . وهذا يظهر الفارق - فى التصور الإسلامى - بين طاعة الله وطاعة رسوله (ص) وبين طاعة السلطة السياسية للعبر عنها فى المصطلح القرآنى " بأولى الأمر " . تقول الآية الكريمة :

" يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله وإلى الرسول " (سورة النساء آية رقم ٥٩)

. وهكذا إذا وقع الخلاف حول أمر من أوامر السلطة السياسية ، وجب حسمه على أساس محاكمته إلى ما أمر به الله وأمر به الرسول (ص) .

وبهذا تكون الحكومة الإسلامية حكومة قانون لا حكومة رجال-A gov- ernment of law not of men والفهم الصحيح لهذا المبدأ هو الذى دعا الخليفة الأول أبا بكر رضى الله عنه أن يقول فى أعقاب بيعة المسلمين له " أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيتهما فلا طاعة لى عليكم " .

وهذا القيد الوارد على السلطة قيد عام يجمعه القول المأثور : " لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق " ، وهو يقيد جميع صور السلطة . ولهذا نجد له شاهدا قرانيا فى مجال الطاعة داخل الأسرة ، فى قوله تعالى " وإن جاهدك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما " . (سورة لقمان آية رقم ١٥) .

بل إن الإمام محمد عبده يتجه إلى تفسير الآيات القرآنية التى توجب طاعة الوالدين تفسيراً يلتفت فيه إلى مسألة " حدود السلطة " هذه ، حيث يقرر أن السلطة الأبوية لا يمكن أن تكون سلطة مطلقة ، وأن طاعة الوالدين لا يمكن أن تكون طاعة عمياء . ويستدل ببعض مشاهداته حين كان قاضياً بالمحاكم الشرعية ورأى ألواناً من تعسف بعض الآباء والأمهات فى فرض سلطاتهم على أولادهم (عن " تفسير المنار ") .

ومن الحدود التى ترد على السلطة كذلك أن يكون استخدامها لأغراض مشروعة أما إذا استخدمت لمجرد الإضرار بالغير أو لتحقيق أهداف غير جائزة ولا مشروعة ، فإنها تفقد أساس شرعيتها وإلزامها . وهذه هى النظرية القانونية المعروفة بنظرية إساءة استعمال الحق ، وقد عرفها الإسلام وعرفت الشريعة الإسلامية كثيراً من صور تطبيقها .

ومن القيود التنظيمية التى ترد على " السلطة السياسية " فى الدولة القيد المتمثل فى توزيع السلطة بين عدة هيئات ، بحيث يمتنع اجتماع السلطات فى يد واحدة تجنباً لأثار احتكار السلطة ، ولأن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة . وليس مبدأ " فصل السلطات " فى حقيقته إلا تطبيقاً لهذا الأصل إذ برره مونتسكيو بأن " السلطة تحُدُّ السلطة Le Pouvoir arrete le pouvoir ويتصور البعض أن الإسلام لا يقر هذا المبدأ ولا يعرفه وإنما يعرف مبدأ " وحدة السلطة " . وقد يسوق لبيان على هذا أن النبى (ص) وخلفاءه

قد جرى على ممارسة الوظيفة القضائية مع مسئوليتهم الكاملة عن الوظيفة التنفيذية ، وأن مبدأ الفصل بين السلطات ليس إلا نظاما غريبا لا يعرفه الإسلام . وهذا خلط قائم على تجاهل دور « المرحلة التاريخية » فى تحديد معالم النظام، كما أنه قائم على تجاهل الفرق بين المبادئ المتعلقة بمضمون القواعد وجوهرها الداخلى والمبادئ المتعلقة بالتنظيم . إن مبدأ الفصل بين السلطات لم يكن من الممكن أن يظهر فى مرحلة بداية الدولة (فى الإسلام أو غيره) ولكن اتساع نطاق الوظائف الثلاث ، وظهور الحاجة إلى التخصص من ناحية ، والحاجة إلى تجنب اجتماع السلطات الواسعة فى يد واحدة أدى إلى ظهوره والتمسك به . ولهذا اتجهت الدولة الإسلامية إلى الأخذ به تدريجيا فانشئت مجالس للشورى لممارسة الوظيفة التشريعية (فى حدود المعترف بها) . كما بدأ تعيين قضاة مستقلون عن الحاكم التنفيذى .

لذلك نستطيع أن نقرر - بلا تردد - أن مبدأ الفصل بين السلطات صيغة تنظيمية مفيدة للغاية فى وضع قيود وحدود على " السلطة " وأن الإسلام لا يتخذ منها موقفا معاكسا على الإطلاق ، إذ ليس له موقف من الصيغ التنظيمية حتى تتغير وتتطور بطبيعتها . وإنما موقفه العام فى ذلك هو: أجمال ما يتغير ، وتفصيل ما لا يتغير .

حقوق الأفراد

وتحتاج هذه المسألة إلى معالجة مستقلة لأهميتها وعمق جذورها فى التاريخ الإنسانى ، ولأنها تمثل مشكلة أساسية من مشاكل العصر . ولأن واقع المسلمين فى شأنها ليس منسجما مع توجهات الإسلام الصريحة ؛ فلزم التنبيه إلى الفارق الكبير فى هذا الشأن " الإسلام " و " المسلمين " .

ولقد استعان الفكر الغربى فى تثبيت فكرة " الحقوق والحريات " وإرساء أساس نظري لها يكفل تأمينها فى مواجهة السلطة ، استعان بنظريتين هما نظرية القانون الطبيعى ونظرية العقد الاجتماعى .

وبدون دخول فى تفصيلات فكرة القانون الطبيعى الأزلئ والخالد والثابت والذى تعلق أحكامه فى المرتبة على أحكام القوانين الوضعية ، فإننا نقرر أن القيم المطلقة التى جاءت بها الأديان وتلك الأحكام التى يسميها علماء الإسلام : ما علم من الدين بالضرورة ، هى مقابل إسلامى لفكرة

القانون الطبيعي ، دون أن تكون مرتبطة بها في نشأتها أو متأثرة بها في مضمونها .

وإن كانت وحدة الطبيعة الإنسانية وتشابه مصالح الناس على امتداد التاريخ من شأنها أن توجد منطقة مشتركة واسعة تلتقي فيها الأديان وكثير من الفلسفات على " مضمون " بعض قواعد القانون الأعلى الذي يقيّد " السلطة " .

أما فكرة العقد الاجتماعي ، فإن الإسلام شهد لها لا بحسبانها نظرية أو تركيباً فلسفياً سياسياً ، وإنما باعتبارها واقعة تقوم على أساسها الجماعات السياسية . وقد أشرنا من قبل إلى نشأة المجتمع السياسي في المدينة المنورة في أعقاب هجرة النبي (ص) إليها نتيجة وثيقة تعاقدية مدونة هي دستور المدينة المعروف أو العهد الذي كتبه النبي (ص) بين المهاجرين والأنصار والقبائل اليهودية التي كانت مستقرة في يثرب .

والفكرتان - على أي حال - فكرة القانون الطبيعي وفكرة العقد الاجتماعي ، تؤيدان إلى التسليم بحقوق وحريات للأفراد سابقة على نشأة الجماعة السياسية وقيام السلطة فيها ، وإلى اعتبار هذه الحقوق والحريات قيوداً أو حدوداً لتلك السلطة .

والواقع أن قضية الحرية ككيد على السلطة في " التصور الإسلامي " تحتاج إلى توضيح مفصل ، وذلك لسببين : أولهما انتشار تصورات مغلوطة عن موقف الإسلام من الحرية ، وذلك في الفكر الغربي أو في جانب كبير منه على الأقل . وثانيهما تهوين بعض المسلمين من قيمة الحرية أو غفلتهم عن مكانها الرفيع في التصور الإخلاقي والسياسي للإسلام .

إن بعض الكتاب من غير المسلمين خصوصاً في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين دأبوا على تصور الفرد المسلم بأنه مستكين مستسلم دائماً لسلطة غيبية أو حاضرة تجعله قدرياً متواكلاً عاجزاً عن الفاعلية والتأثير ، عاجزاً بسبب ذلك عن الإسهام الفعال في مسيرة الإنسانية . ويتحدث بعض المستشرقين - بحسن نية في أغلب الأحيان - عن قدريّة المسلمين - Fatalism - وليلهم التاريخي في هذا مستمد من تحليل أوضاع المسلمين . وجوابنا على هذا التصور أن مستوى الواقع التاريخي - للمسلمين أو غيرهم - قد لا يعبر بالضرورة تعبيراً صادقاً عن تأثيرات القيم الإسلامية والفكر الإسلامي ، إذ ليس غريباً في التاريخ أن تسبق بعض

العوامل والمؤشرات بعضها الآخر وأن يكون الناتج النهائي - لذلك - منفصلا عن تأثير المكونات الرئيسية للحضارة الذاتية .

وحسبنا في دفع شبهة الإرتباط بين روح العجز والاستسلام والقدرية وبين مبادئ الإسلام وروحه العامة أن نشير إلى دعاء الرسول (ص) الذي يقول : " اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن ، ومن العجز والكسل " .. وإلى حديثه (ص) الذي يقول فيه : إن أقواما ألهمتهم أمانى المغفرة ، يقولون " نحسن الظن بالله " وكذبوا ، لو احسنوا الظن لاحسنوا العمل . بل إن الإسلام ليرفض في حسم وشدة أن يكون الانقطاع للعبادة عنرا مقبولا لتترك العمل والسعى في الأرض . يقول تعالى بعد أن دعا المسلمين إلى أداء صلاة الجمعة : " فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ " (سورة الجمعة - آية ١٠) ... على أن الرضاء بالقضاء شيء آخر غير التواكل وترك السعى . إنه قبول مصحوب بالسكينة لما قضى به الله وقصر الجهد الإنساني عن دفعه وتغييره . إن هذا الرضاء بالقضاء له وظيفة ايجابية هائلة في إشاعة روح السكينة وتقليل أثر الصدمات ، وقطع الطريق على مشاعر اليأس والإحباط . وإذا كان الإصرار على الحركة والفعل في مواجهة قوى الطبيعة هو ثمرة الإحساس بالذات والوعي بقدرتها فإن مسألة " الذات الفرعية " قد تارجعت في الفكر الفلسفي والصوفي الإسلامي بين قمع الصوفيين لها ، وبين إعلاء للجديدين لها من أمثال محمد إقبال لها .

والموقف الإسلامي الذي تتظاهر الشواهد والنصوص عليه هو مزيج فريد بين الأمرين :

(١) فهو يحذر من الكبر ويلزم بترك الخيلاء والتورع عن مظاهرها ويؤكد ضرورة الإحساس الدائم بالعبودية لله .

(ب) وهو من ناحية أخرى يؤكد ضرورة إحساس المسلم بالعزة والتفوق " والله العزة ورسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون " (سورة المنافقون آية ٨) كما يؤكد فضل القوة ويكبر أهلها . يقول الرسول (ص) : المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وفي كل خير " .

أما نظرية الإسلام في " الحرية " وفي حقوق الإنسان " باعتبارها " حدا للسلطة وقيدا عليها ، فحسبنا أن نقرر في شأنها أن الإسلام عالجه بأسلوبين :

(١) إقرار مبدأ انعتاق الإنسان من تسلط الإنسان ، وذلك أن "التوحيد" في مبدئيه الاجتماعى والسياسى يعنى نزع " السلطة " من الأفراد فلا يمارسها أحد على أحد إلا من خلال الرضا المسبق الممثل فى عقد إنشاء الجماعة السياسية .

وفى هذا المعنى يقول عمر بن الخطاب لعمر : " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا " .

(ب) الدعوة الملحة والصارخة لأداء الواجبات ، وذلك ضمنا لموصول الحقوق إلى أصحابها .

وذلك منهج إسلامى فريد ، إذ أن نتيجته العملية أن يكون المجتمع مجتمعا يتسابق أفراداه إلى العطاء . . . بدلا من أن يتسابقوا للاخذ . وفى الصورة الأولى يتحقق السلام الاجتماعى وتشيع روح التكامل والود المتبادل ويرتفع على الجماعة كلها قول الله : " ولا تتسوا الفضل بينكم " (سورة البقرة آية ٢٣٧) - أما فى الصورة الأخرى فإن السلام الاجتماعى يتهدد ، والروابط تتمزق ، وتشيع الأنانية والزجسية ، وتدب إلى أعماق النفوس مشاعر الإحساس بالوحدة وسط عالم صاخب مزيجم .

على أن الدعوة لأداء الحقوق ، يتممها فى توجيهات الإسلام دعوة أخرى صريحة لممارسة الحرية والتمسك بها فى مواجهة السلطان .

يقول النبى (ص) : أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر .

ويقول : سيد الشهداء رجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله .

بل إن قضية ضمانات الحرية لا تغيب عن نظم الإسلام فى تنمية الحرية ، يقول تعالى بعد أن دعا الناس إلى أداء الشهادة بالحق وإعلانها فى غير تردد : " ولا يضار كاتب ولا شهيد " (سورة البقرة آية ٢٨٢) ولعل هذا إذا أخذنا فى تفسيره بعموم اللفظ أن يكون أقدم تقرير مكتوب لحرية الكتابة والقول .

ويبقى مع ذلك أن المسلمين اليوم مدعوون فى الحاح إلى وضع قضية الحرية موضعها الصحيح من فهمهم للإسلام ومن حياتهم كلها ، وإلى أن يشاركوا فى المسيرة النيرة الخيرة لحماية الحقوق والحرريات . وإذا كان النبى (ص) يقول عن حلف الفضول ، وهو حلف شهد فى الجاهلية وتعاهد

فيه الحاضرون على دفع الظلم وتبائل الحماية والنصرة وقرار التكامل :
لقد شهدت في دار ابن جديان حلفا ما أحب أن لى به جمر النعم " فهل
تضيق صدور المسلمين المعاصرين عن أن يقولوا : إننا نعيش عصر كفاح
منظم لحماية الحريات الإنسانية ضد المجر والمصاراة والعدوان . وهذا
موكب خير نشارك فيه لأنه خير محصن ، ولأن ديننا يأمرنا بهذا ويحثنا عليه
حين يقول على لسان النبي (ص) " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يضرىوا
على يديه أو شك الله أن يعذبهم بعذاب منه " .

ويعد ذلك كله تبقى للرحى دائرة ، ويظل الحوار موصولا حول الحاجة
إلى نصب ميزان الإعتدال في إقامة السلطة وتمكينها من أداء وظائفها
الحيوية داخل الجماعات ، ابتداء من الأسرة وانتهاء بالدولة ، وفي تأكيد
الحرية وحمايتها حتى يتدفع الناس في أمن وجسارة إلى بناء مستقبل
يشاركين جميعا في بنائه في إطار من الحرية والمساواة والإحساس بالأمن .

٣- السلفية والعلمانية

فى إطار الملف السلفى لابد من مناقشة الرأى الآخر ، وهو العلمانية . والعلمانية فى مصر لها جذور ، وعند أصحابها حيثيات . وهى ليست بالضرورة ردا على السلفية ، فهناك كما قيل " سلفية علمانية " إن جاز التعبير ، وقيل ايضا أن العلمانية لا تفصل بين الدين والدولة . يختلف العلمانيون إذن كما يختلف السلفيون .

لذلك كانت هذه الندوة بتاريخ ٢٠ / ٥ / ١٩٨٧ وضمت الأساتذة :

(١) المستشار محمد سعيد العشماوى رئيس محكمة الاستئناف العليا ، ومؤلف " رسالة الوجود " و " تاريخ الوجوبية " و " ضمير العصر " و " حصان العقل " و " أصول الشريعة " و " جوهر الإسلام " و " روح العدالة " و فى الإنجليزية Development of Religion وتحت الطبع : " الربا والفائدة فى الإسلام " و " الإسلام السياسى " و " الشريعة الإسلامية والقانون المصرى " .

(٢) الدكتور ميلاد حنا (٦٢ سنة) عضو مجلس الشعب السابق واستاذ الإنشاءات بكلية الهندسة جامعة عين شمس ، ومؤلف " أريد مسكنا - مشكلة لها حل " ١٩٧٨ . و " نعم أقباط ولكن مصريون " ١٩٨٠ ، و " تذكريات سبتمبرية " ١٩٨٧ ، وتحت الطبع : " الإسكان والمصيدة " .

(٣) أنور كامل عثمان (٧٤ سنة) رئيس جماعة الخبز والحريه فى الأربعينات ورئيس تحرير مجلتها " التطور " (١٩٤٠) ومؤلف " الكتاب المنبؤ " ١٩٣٦ و " مشاكل العمال فى مصر " ١٩٤١ و " الصهيونية " ١٩٤٤ و " لا طبقات " ١٩٤٥ . وقد حاضر فى مصلحة الكفاية الإنتاجية والتدريب للمهنى منذ عام ١٩٦٠ ، وفى المركز الدولى للتدريب العالى بتورينو (هيئة الأمم

المتحدة) بين عامي ١٩٧٢ - ١٩٧٤ ، وفي العراق والسعودية والجزائر منذ عام ١٩٧٨ .

(٤) الدكتور فرج على فوده (٤٢ سنة) صاحب ومدير مجموعة فودا الإستشارية وأحد القيادات الوندية المنشقة على الوفد ، ومؤلف " الوفد والمستقبل " ١٩٨١ ، و " قبل السقوط " ١٩٨٣ ، و " الحقيقة الغائبة " ١٩٨٦ ، و " حوار العلمانية " ١٩٨٧ .

(٥) توفيق حنا (٧٠ سنة) مفكر وناقد أدبي وفني ومؤلف : " حكاية شعبية يا ليل يا عين " وترجم ملحمة " من أم رومانية " لماريا بانوش ، ومسرحية " رويشتة السعادة " لاديل بارنجا ، وبالأشتراك مع نزموند ستيفارت نقل رواية عبد الرحمن الشرقاوي " الأرض " إلى الإنجليزية .

- : في إحدى فترات تاريخنا الحديث لم تكن السلفية أحيانا نقيض العلمانية ، بمعنى أن الإمام محمد عبده مثلا حين يرفض أن تكون هناك سلطة دينية باسم الإسلام ، فهو علماني ، هل يقودنا ذلك القول - تحريم الإسلام للسلطة الدينية - إلى أن العلمانية موجودة في الإسلام ، أم أنها مفهوم حديث نسبيا متصل بحالة تاريخية معروفة لنا جميعا هي علاقة السلطة بالكنيسة في أوروبا العصور الوسطى ؟ أم أن النص الإسلامي شيء والتاريخ الاجتماعي السياسي للعالم الإسلامي شيء آخر ؟ وهو التاريخ الذي عرف في ظل السلطة العثمانية قديما وفي إيران حديثا شكلا أو أشكالا من الحكمة الدينية .

موضوعنا هو المثقف العلماني ومفهوم السلطة . هنا تواجهنا مشكلة المصطلح ، فلنتفق منذ البداية على أن " العلمانية " (بكسر العين وتسكين اللام) - وهو المصطلح الشائع في الأدبيات المصرية - و " العلمنة " بفتح العين وتسكين اللام ، وهو المصطلح الشائع في الأدبيات اللبنانية ، كلاهما مشتق من العالم وإليس العلم ، وقد خرج الاشتقاق على هذا النحو أو ذاك تيسيراً للنطق لا أكثر ، مع ملاحظة أن مصدر الترجمة في الحالين كان لبنان وفي الحالين أيضا - أي سواء كانت العلمانية أو العلمنة - يقال " علماني " .

ولم تصاحب المصطلح عند ولادته الأوربية أو العربية أو حين تصمر أية ظلال توحى بأنه يرادف " الإلحاد " وإنما قصد به أصحابه الأصليون

ومترجموه ومعربوه ومفسروهم أن رجال الدين لا يحكمون ، وأن قرارات الدولة تصدر عن سلطة مدنية تمثل الشعب . هذا التعريف تجريدي بطبيعة الحال ، أى أنه " مُصْفَى " من السياق التاريخي الذى أثمر " المصطلح " فى بلده الأصيل ، والسياق الآخر الذى رافق تعريبه . ولكن الخاتمة فى جميع الأحوال كانت هذا المصطلح الذى يستبعد السلطة الدينية عن الحكم ، أى كل من يتصور أو يصورون له أنه يحكم باسم " الحق الإلهى " .

غير أن العلمانية لا تكتسب دلالتها التاريخية فى الواقع الاجتماعى الملموس إلا ضمن إطار منهجى أوسع ، فقد كان مصطفى كمال أتاتورك علمانيا ولكن فى إطار التبعية الشاملة للغرب الأوربي . وهتلر كان علمانيا فى إطار النازية التى لا تعترف بغير العرق . والغرب المعاصر علمانيا فى إطار الليبرالية ، والشرق الإشتراكي علمانيا فى إطار الماركسية . ومعنى ذلك أن العلمانية بحد ذاتها لا تعنى شيئا بغير الاتجاه الاقتصادى السياسى الذى تصب فيه .

لذلك فنودتنا تضم اتجاهات متعددة للعلمانية ، خاصة أن مجتمعنا عرف التجاور بين القانون الوضعى والشريعة الإسلامية فى الهيكل الدستورى والقانونى للدولة . وكذلك الأمر فى الحياة اليومية للمواطنين حيث تشيع قيم وأعراف وسلوكيات ينتسب بعضها للقوانين المدنية وبعضها الآخر إلى قواعد الدين ، مما يجعل الكثيرين موزعين بين القول تارة إن مجتمعنا ما يزال ثيوقراطيا ، والقول تارة أخرى إنه علمانى ، والقول الثالث إنه مزيج من الثيوقراطية (الحكم الدينى) والعلمانية .. فما قولكم ؟

سعيد العشماوى : طبعاً أنا أميل إلى فتح العين فى نطق " العلمانية " حتى تقترب من أصلها " العلمانية " وهى الكلمة المترجمة عن Secularism الإنجليزية . وفى أوروبا فرقوا بهذه الكلمة بين القانون المبنى والقانون الكنسى أو الكهنوتى الذى يصدر عن الكنيسة ، فهو ذو صبغة دينية ، ومن يخالفه يخالف الله ، باعتبار أن السيد المسيح استخلف بطرس قائلاً له: " أنت بطرس (والاسم معناه الصخرة) وعلى هذه الصخرة أبني كنائسى " . وخاطب جميع تلاميذه قائلاً : " ما تحلونه على الأرض يكون محلولاً فى السماء وما تربطونه على الأرض يكون مربوطاً فى السماء " . وعلى هذا

الاساس أصبحت الكنيسة وكيلة السيد المسيح ، والبابا يعتبر خليفته ، ومن يخالف قوانين الكنيسة يخالف قوانين الدين .

— قبل الاستطارد أحب فقط أن أقول إن هذا التأويل كان من جانب إحدى مراحل التطور الاجتماعى فى تاريخ الغرب المسيحى ، لأن الكنيسة فى الإنجيل تعنى " جماعة المؤمنين " . أما استخلاف بطرس والآخرين فلم يكن خاصا بشؤون الحياة الدنيا على الإطلاق ، إلا ما نسميه بقانون الأحوال الشخصية ، والمسيح قال : " مملكتى ليست من هذا العالم " .

سعيد العشماوى : وعندما قام تيار التنوير فى أوروبا تكلم عن هذا العالم الذى نعيش فيه . وتطورت كلمة العلمانية حتى أصبح فى أوروبا ما يسمى بالعلمانية المسيحية تستهدف الاهتمام بعالمنا كالاتمام بالعالم الآخر، والبروتستانت بهذا المعنى ، جميعا علمانيون مسيحيون .

ميلاد حنا : لا

سعيد عشماوى : العلمانية فى حقيقتها لا تفصل بين الدولة والدين ، فهذا فهم خاطئ، وشائع ، إنها فى نشأتها الأوروبية تمنع رجال الدين من ممارسة الحكم . كانت السلطان تختلطان فى الشخص المختار للحكم ، فهو قسيس أصلاً ، من يخالفه إنما يخالف الكنيسة والدين والله . الأوروبيون بعد مذابح وعصور مظلمة قالوا " لا " ، لا يحكم أحد بسيفين ولا يجمع بين مملكتين ، ولا يحق لرجل الدين أن يحكم الدنيا ، وهكذا منع رجال الدين من الإمساك بزمام السلطة على الأرض .

ولكن اعتقادى الشخصى هو أن أوروبا وأمريكا كلها مؤسسة على المسيحية . وانت لا تستطيع أن تفصل بين الدولة والدين ، فالإجازات الأسبوعية تنتمى إلى المسيحية ، وعدم تعدد الزوجات فكرة مسيحية ، ومنع الطلاق أو التشدد بشأنه مبدأ مسيحى ، ومنع الربا أيضاً . وقد زرت الهند والصين واليابان فى الشرق الأقصى ، وأيضا لاحظت الحضور الدينى للبولونية فى الدولة . أنت لا تستطيع أن تفصل حقا بين الدين والدولة إلا فى الدول الماركسية . الدولة لا تتفصل عن قيم الجماعة أو قيم الأغلبية الممثلة فى الدين . ولكن الذى حدث فى الغرب هو أن المسيحية ذاتها لا تتضمن أصلا تشريعات كثيرة فأضحت فى ظل العلمانية مجموعة من القيم الشائعة .

— : هل توافقني على توصيف الحضارة الغربية بأنها ، فى جانب منها ،
هى حضارة مسيحية ، وليست الدولة ، فالقيم تختلف عن القانون .

إن القانون لا يمنع الطلاق فى أوروبا ، والقانون لا يمنع الربا ويسميه
فائدة . ولكن القيم العامة فى المجتمعات العربية " قد " تستنكر تعدد
الزيجات على الصعيد التشريعى ، أما الواقع الاجتماعى فشئ آخر .
ومأرايك فى أن الدولة الاشتراكية هى التى تمنع الربا قانونا ؟

سعيد العشماوى : كنت مدمعا فى السويد ، فى أكتوبر (تشرين
الأول) ١٩٨٥ ، ولاحظت أن المجتمع لا يهتم كثيرا بالدين . وكنت أتناول
الغذاء مع وزير العدل ومساعديه وقاضيه من المحكمة العليا ، وقد سررت له
ملاحظتى ووافقنى عليها ، فسلطته : إن ما هو الأساس الأخلاقى للقانون
الجنائى أو للعقوبات ؟ فكرة التجريم مثلا ، على أى أساس تقوم ؟ وقد صدم
الرجل بالسؤال فهو سياسى وليس مفكرا ، إلا أن أحد مساعديه وهو شاب
كان والده استاذ قانون جنائى راح يناقش زملاؤه ويناقشنى ثم قالوا لى
حرفيا : يقوم القانون الجنائى أخلاقيا على المثل اللوثرى ، أى البروتستانتية ،
أى الدين فى النهاية .

— : هل نستطيع القول بأن المسيحية فى الغرب (سواء فى تلك الدولة
أو المجتمع) هى معيار أخلاقى أو قيمة أخلاقية ؟

سعيد العشماوى : بالضبط ، تماما ، هى كذلك .

— وهى بذلك تختلف عن الإسلام .

سعيد العشماوى : أهم إنجاز للإسلام فى هذه النقطة أنه حرص
منذ البداية على عدم وجود رجال دين . وقد حدث تنكر لهذا الإنجاز بعد ٢٨
سنة من وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . ليس فى الإسلام أصلا رجال
دين ، فكيف يحكم من لا وجود له ؟ كان النبى عليه السلام فى مكة يسلك
سلوكا دينيا صرفا . وفى المدينة طلب إليه أن يسوس الجماعة ، فكلمة الأمة
لا تعنى حينذاك ما يفهم الآن من كلمة NATION وإنما تعنى الجماعة ، إن
إبراهيم كان أمم ، أى أنه كان جماعة . وعندما طلبت الجماعة حلولا
أو أحكاما قدم القرآن أحكاما يدخل أغلبها فى باب الأحوال الشخصية .
يتكون القرآن من ستة آلاف آية . والآيات التشريعية مائتان ، والآيات النافذة

فعلا ثمانون ، وأغلبها في الأحوال الشخصية . وتوجد أربع عقوبات فقط ، وحكم واحد في القانون المدني هو : " أحل الله البيع وحرم الربا " نون أن يبين القرآن ماهو البيع وما هو الربا .

وقد حدده شخص يدعى عبادة بن الصامت روى حديثا للنبي عليه السلام ، وهو حديث لم يعرف به أبويكر ولا عمر ، وقد انبنى عليه الفكر الإسلامى حول الربا والفائدة . كان الرسول حين يسأل أحيانا عن شأن ما يجيب بلا ، فهذا شأن نبوى . ومن يعلم بماذا كان يجيب عن الكثير من هذه الشئون لو أن أحدا سأل فيه ، خاصة وأن شئون الدنيا تتغير من عصر إلى آخر ؟ ومن بيئة إلى أخرى ، الأرجح أنه عليه الصلاة والسلام كان سيجيب : " انتم أعلم بشؤون دنياكم " ، إذ قال : " قد يختصم إثنان منكم لى فيكون أحدهم ألحن من أخيه فلقضى له بعض حقه فإذا أخذه فقد أخذ قطعة منى " ، أى أنه عليه السلام لم يكن يرى حكمه معصوما وأنه قد يتأثر بلحن أحد الخصوم فيحكم خطأ .

أنور كامل : وجادة النخل التى قال فيها : " انتم أعلم بشئون دنياكم "

سعيد العشماوى : نعم فقد قال لهم " لا تؤثروا النخل " ففسد ، وعادوا إليه يسألونه كيف أنهم نفذوا ما قال ولكن النخل فسد ، فأجابهم : " انتم أعلم بشئون دنياكم " ، وهكذا وهكذا ... ولولا فساد النخل لأصبحت سنة ، ثم إن الرسول عليه السلام حين كان في موقعة بدر جاءه شخص ربما كان حباب بن المنذر وقال له : يا رسول الله أهو منزل أنزله الله أم هو الحرب والرأى والمكيده ؟ فقال له الرسول : بل هو الحرب والرأى والمكيده ، حينئذ قال ابن المنذر : إنن ليس الموقع الذى أنت فيه الآن بموقع لأنه مكشوف ويعيد عن الماء التى سيأتى الأعداء ليأخذوها . ولولم يسأله ابن المنذر لظن البعض أنه الوهى وأقاموا على أساس الموقع الخاطيء مقولات يصفون عليها حالات من التقديس ، فمأذا مرة أخرى لو أن الرسول سئل العديد من الأسئلة الأخرى وأجاب عنها إجابة البشر ، لا عن وحى ؟

هكذا حرص الإسلام على أن يكون للحاكم مدنيا . كان النبي وحده عليه السلام هو الذى سلك سلوك الدين وسلك سلوك الدنيا . بعده ، الحكومة هى حكومة الناس . ليس من معصوم على الإطلاق . وفى الجاهلية

كانوا يعبدون الله ولكنهم يتخلون الأصنام زلفى ، شفاعة ، وكانوا يسبون كل شيء إلى الله . وقد حدث أن عثمان بن عفان استخدم أثناء الحصار تعبير " أنا خليفة الله " بمعنى الإلتساب للجائز ، فكل شيء لله . وكلمة " خليفة " لها معنيان : من يخلف فى الزمن ، ومن يخلف خلافة قانونية . عندما وكى أبو بكر سُمى خليفة رسول الله ، ولكنه قال : " أنا خالف النبی واست خليفته " أى أنه خلفه فى الزمن ، فلما جاء عمر سُمى " خليفة خليفة رسول الله " ، أى أنه خلف أبو بكر ولم يخلف النبی ، ولكن عمر كان بعيد النظر وخشى من تكرار كلمة خليفة فاكفى بتعبير " أمير المؤمنين " . عندما ناداه أحدهم : " يا خليفة الله " قال له : " إنما خليفة الله داود " ففى القرآن آية تقول : " ياداوود إنا جعلناك خليفة فى الأرض " ، قال الرجل : « إذن يا خليفة رسول الله » فده عمر قائلا : " إنما أبو بكر هو خليفة رسول الله " . عاد الرجل يسأله " إذن من تكون ؟ " فلجابه : " أنا خليفة خليفة رسول الله وأمير للمؤمنين " . هذه حال كلمة " خليفة " من جهة وتعبير " خليفة الله " من جهة أخرى ، مما أتاح الفرصة لاستغلال الكلمات استغلالا سيئا اعتبارا من الأمويين . . . فعثمان بن عفان نفسه لم تكن المسألة بالنسبة له واضحة ، وكل ما فى الأمر أن خبرا جاءه من الله وهو حريص على الاحتفاظ به فقال ما اشتهر عنه : " كيف أخلع قميصا البسنه الله " أى الخلافة . ولكن بدا من معاوية بن أبى سفيان اختلاف الأمر إذ قال بوضوح " أنا خليفة الله " ، ومنذ تلك اللحظة بدأت فكرة " الحق الإلهى " تدخل فى الإسلام تحت عباءة التسمية " خليفة الله " ، وبدأت السلطة الدينية . ولكن السلطة فى الإسلام هى سلطة مدنية .

— ما العلاقة إذن بين المفهوم الإسلامى للسلطة وما هو متحقق فعليا فى بلد كمصر ؟

سعيد العشماوى : أحب أن أؤكد على نقطة هامة ، وهى أن الإسلام اقتصد كثيرا فى الأحكام للقانونية ، فهناك كما قلت أربع عقوبات فقط لها شروط من الصعب جدا عمليا تطبيقها . القانون فى الإسلام - أكرر - قليل ، ولكن الكثير هو الفقه . وللأسف فهناك خلط بين الشريعة والفقه ، حتى أصبح لدينا ما يشبه الترانف فى أوساط الراى العام بين الشريعة الإسلامية

والفقه الإسلامي وكأنهما أحياناً شئ واحد . والفرق خطير ، لأن الشرع في كتاب الله ، أما الفقه فمن عمل البشر . وأول من أشاع هذا الخلط وأساء استخدامه هم الخلفاء الذين حولوا الخلافة إلى سلطة دينية ، فهي خلافة الله ، وحولوا الفقه إلى شريعة مقدسة باعتباره قانون الله . وظلت هذه التفسيرات سارية المفعول في عصور الاتحطاط حتى ترسخت في مصر كغيرها من البلاد الإسلامية . ولما عرفت بلادنا النهضة وعاد المبعوثون من الخارج يتكلمون عن العلمانية ، لم يحدث قط أن انفصل الدين عن الدولة في مصر ، ولا حتى في دستور ١٩٢٣ ، وإنما وقع " فصل بين رجال الدين والحكم " . وبما أنه ليس في الإسلام رجال الدين ، فلم يكن ذلك فصلاً بين الإسلام والدولة . وإذا قيل بل هناك " علماء دين " سأقول كلا ، بل هناك عالم فقه وعالم للحديث وعالم للتفسير وعالم للغة . والعالم في أي من هذه الفروع لا يعتبر عالماً في الدين . الإسلام يخلو من " علم الدين " أو ما يسمى في الإنجليزية Theology أي اللاهوت أو النظرية اللاهوتية أو النظام اللاهوتي ، ليس عننا شئ من هذا القبيل .

التطبيق إذن مدني وليس ديني ، فرأى الفقيه مدني وأحكام القاضي مدنية ، حتى عقد الزواج الذي يستند إلى القرآن هو مدني على خلاف الوضع في الكنيسة حيث أن الكاهن هو الذي يعقد العقد .

— وهنا نقطة تضاف إلى مسألة الدين والدولة في أوروبا حيث أن عقد الزواج مدني مائة في المائة ، والاحتفال الكنسي أمر شكلي واختياري .

أنور كامل : أوافق على أن العلمانية لا تفصل الدين بل رجال الدين عن الدولة ، ولكن النص على دين الدولة في الدستور كيف نقيمه ؟

سعيد العشماوي : عند وضع الدستور عام ١٩٢٣ كانت الخلافة العثمانية قد بدأت تتزعزع ، والذي فكر في وراثتها كان الخديوي عباس حلمي الثاني . وحصل فعلاً أن الإنجليز وعدوه بضم سوريا إلى حكمه ، وسقطت خلافة تركيا عام ١٩٢٤ فكان البيت المال طامحاً في الإرث . ولذلك كان حريصاً على تثبيت النص على دين الدولة الرسمي الإسلام في الدستور ، وحريصاً (من الملك فؤاد إلى فاروق) على خطب ود الإخوان المسلمين . وهذا هو سر غضب فؤاد من كتاب الشيخ على عبد الرازق " الإسلام

وأصول الحكم " ، وفيه يفند فكرة الخلافة . ولكن القانون المدني المصري أسهم هو الآخر في هذا الخلط بين الفقه والشرعية فيقول بإمكانية اللجوء إلى العرف إذا لم تف مواد القانون بالمطلوب ، فإذا لم يجد في العرف ما يريد ، يلجأ إلى مبادئ الشريعة الإسلامية . ولكن القانون المدني نفسه يقرر في الأعمال التحضيرية أن المقصود هو مبادئ الفقه الإسلامي . والدكتور عبد الرازق السنهوري استخدم تعبير مبادئ الشريعة الإسلامية بالمعنى الإصطلاحي وليس بالمعنى الأصلي . وفي ديسمبر ١٩٧١ جاء النص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع . منذ هذه اللحظة بدأت الدولة المصرية تعضى في اتجاه ديني فعلا . وسياسيا بدأ تشجيع التيارات والتنظيمات الدينية . ولو جرى في هذا الوقت نوع من التنوير لاختلعت الأمور .

أنور كامل : على أية حال ، فالقول أن " مبادئ الشريعة مصدر رئيسي للتشريع يعني أولا الاستهداء العام جدا بهذه المبادئ وليس التطبيق التفصيلي . ويعني ثانيا أن هذه المبادئ العامة ليست أكثر من مصدر بين مصادر ، أي أنها ليست المصدر الوحيد .

ميلاد حنا : منذ البداية أحب أن أقول إنني مختلف جذريا مع الكثير مما قيل حتى الآن . الإنسان ، حضاريا ، ليس ظاهرة ثابتة جامدة ، بل هو كائن حي متحرك ومتفاعل مع ثقافات وحضارات ولتنتماءات مختلفة . ومصر في هذه النقطة لها خصوصيتها ، فروافد الإتنماء المصري متعددة ومتباينة وقوية . مصر فرعونية ، مصر عرفت اليونان والرومان ، مصر مسيحية لفترة سبعة قرون بعد الميلاد ، ومصر إسلامية أربعة عشر قرنا . التركيبة النفسية الإنسانية للحضارة ، علمانية أو دينية ، هي تراكم لحضارات مختلفة . والإنسان المصري في هذه الإتنتماءات المختلفة له بعد عالمي هو البعد أو الإتنماء الإنساني . والحقيقة أننا ننسى - ونحن في نهايات القرن العشرين - أن القوميات أو الوطنيات لم تعد حدودا مطلقة . ولذلك فالمعزوفة السيمفونية الحضارية هي إيجاد نغمة توافقية بين هذه الإتنتماءات المختلفة . أي أنني لا أتصور إنسانا مصريا يدعى إنه فرعوني فقط أو مسيحي أو مسلم فقط ، لأنه حينئذ أحادي الإتنماء بعيد عن جوهر العصر الجديد الذي

لا يسمح بهذه الأحادية ، وهى ذاتها لا تصلح له . لو جأنى شخص علمانى وقال لى إنه يحيا للفكرة العلمانية وحدها ولا شأن له بالفكر الدينى ، سأقول له الكلام نفسه الذى أريده للشخص الذى يدعو للعالمية مثلا على حساب القومية أو الوطنية . كلها دعوات للانقراض الحضارى . أما التوافق الحضارى فهو يتطلب - من أجل حياة إيجابية فى العصر الجديد - التلازم بين الإلتماءات كلها .

أنا شخصا أنتمى إلى مصر الفرعونية ومصر المسيحية ومصر الإسلامية ومصر العربية الحديثة وإلى البحر المتوسط والعالم الثالث وعناصر التقدم فى الإنسانية المعاصرة . أنا ميلاد حنا وطنى مصرى وقومى عربى ، ولكنى كبطى أيضا لا من منطلق دينى وإنما من منطلق الإلتماء إلى الروافد الحقيقية والمكونات الأصلية لوجودى الإنسانى .

" المثقف العلمانى والسلطة " هو عنوان ندوتنا ، ولذلك أقول إن أحادية الإلتماء الدينى لدى البعض فى الشرق الأوسط هى التى أبرزت الدعوة العلمانية . ومن أجل الوضوح أقول إن نشأة اسرائيل ويقامها على أساس دينى (ولا أقول لأسباب دينية) وتأسيسها لمجتمع يهودى قائم على مايسمونه " القومية اليهودية " أدى ذلك ، كرد فعل طبيعى ، إلى دعم الدعوة إلى " قومية إسلامية " على أنقاض القومية العربية ، واستتئناف الصراع مع اسرائيل على أساس دينى لعل وعسى .

إننا فى مصر نبدو كما لو أننا على وشك السقوط فى هذا الفخ ، وبالتالي إنقسمت الأفكار بين المصريين : إما أن نعيش فى تناغم لا يستبعد الإسلام عن الجميع بمن فيهم الأقباط ، فأننا كبطى أشعر فى داخلى بوجود للحضارة العربية الإسلامية ، هذا فى دمي وفى حياتى ، وكذلك الأمر بالنسبة للمصرى المسلم الذى يعرف " الأربعين " ومقامات الأولياء والقديسين والجنازات و " شم النسيم " . . . وإما أننا سنفرض على أنفسنا نمط حياة النول الأحادية الإلتماء ، وهى بالضرورة نول متعصبة لأنها لا تجد لنفسها غير جذر واحد . وإذا كان الأمر مبررا لأمثال هذه النول التى لا تمد بصرها خارج الإلتماء العرقى أو الدينى الواحد ، فما هو المبرر لمجتمع غنى بالإلتماءات الحضارية العظيمة كالمجتمع المصرى ؟ العكس هو

الصحيح، فقد كانت مصر أن تقدم نموذجاً نهضوياً نادراً على مدى المائة والخمسين عاماً الأخيرة ، نموذجاً قائداً بحق ، ولكن النهضة أجهضت .

ـ : للنهضة علاقة بمسألة العلمانية التي لم تجد نفسها حينذاك في مواجهة مع السلفية . وإنما كانت سلفية الإمام محمد عبده قادرة على استيعاب العلمانية بالمعنى الذي أشار إليه المستشار سعيد العشماوى ، أى رفض السلطة الدينية . كانت العلمانية والسلفية متجاورتين معاً فى إطار أعم وأشمل هو الليبرالية . . . فالمثقف العلماني والسلفى بمعايير ذلك العصر هو المثقف الليبرالى . والليبرالية فى صميمها نظام اقتصادى - اجتماعى - سياسى . ولم تستطع التفاعلات الاجتماعية المعقدة أن تثمر قواماً متماسكاً لطبقات وسطى قادرة على تأسيس هذا النظام وتثبيتته ، فسقط عدة مرات وسقطت معه معادلة النهضة الليبرالية بما تشتمل عليه من سلفية وعلمانية .

سقوط الليبرالية فى مصر لا يعنى التسليم بهزيمة محمد على وأحمد عرابى وجمال عبد الناصر ، الهزيمة شئ والسقوط شئ آخر . الهزيمة كانت لنهضة قائمة فى العهود الثلاثة ، والفترات الممتدة بين كل منهم والآخر هى السقوط . وهذا يعنى أن بذور السقوط كانت موجودة فى البنية النهضوية ذاتها ، كما يعنى أن النهضة كانت الاستثناء والسقوط هو القاعدة لأن فتراته أطول وأرسخ وأعمق .

ـ : النهضة أجهضت ، يقول ميلاد حنا ، فمتى وكيف ؟

ميلاد حنا : وقع ذلك مرتين ، الأولى عام ١٩٥٢ والأخرى عام ١٩٦٧ . وفى التاريخ الأول أجهضت النهضة بسبب إلغاء الصراع الديمقراطى والحوار . أصبح لدينا مشروع قومى فاقد أهم عناصره ، الحوار . وحين بزغ التيار القومى العربى فى مصر كمشروع عملى لا كختيار سياسى فقط ، حورب محلياً وعربياً ودولياً ، وحورب من الإقطاع القديم ومن دول عربية ترفض أن تقوم بهذا الدور ، وحورب من إسرائيل وأمريكا لأنه تيار يغير من الإستراتيجية العالمية . ووقعت هزيمة ١٩٦٧ نتيجة هذه الحروب مجتمعة . وكان بانتظارنا المستنقع ، أو الفخ للنصوب لنا ، وهو استبدال القومية العربية بالأحادية الدينية . وهى الأحادية التى تتناقض مع التاريخ المصرى والحضارة وتستدرجننا إلى نفق مظلم .

- : أى أن التعددية عنصر ملازم لمفهوم المثقف العلماني كما تراه ، فما هو مفهوم السلطة عند هذا المثقف ؟

ميلاد حنا : السلطة فى مصر أساسا هى سلطة فرعونية ، وهى قابضة على المثقف العلماني حتى المتعدد الانتماءات . أتكلم هنا عن السياق التاريخي الذي جعل منها سلطة عسكرية أحادية النظرة فهى أميل لأن تكون أحادية الانتماء . لذلك يصبح ممكنا لأية أحادية أخرى أن تنمو وأن تتحدى كالأحادية الدينية مثلا . ولكن التعددية بدلالاتها الأعمق من المظاهر تخلق حوارا يساهم فى انقاذ مصر ، وإذا تم انقاذ مصر فلن تسقط المنطقة فى المستقبل .

- : من الدولة الحديثة التى أسسها محمد على إلى الآن ، هل كانت مصر دولة علمانية أو دولة دينية ؟

ميلاد حنا : مصر لم تعرف الدولة العلمانية النقية أبدا ، مصر كانت دائما دولة متبينة ، أى أن الدين يؤثر ولكنه ليس قائدا . عبر تاريخها الطويل لم تكن مصر دولة دينية ، غير أن الحاكم كان يستند على جسر بين الأزهر والكنيسة والشعب ، باستثناء فترة محمد على وحكومات الوفد من ١٩١٩ إلى ١٩٥٢ . الانتماءات المتعددة لمصر هى المنفذ لمصر . وعندما قرر العرب عزلها فى مؤتمر بغداد سنة ١٩٧٨ لم تعزل مصر ، فقد دخلت إفريقيا من الجنوب وأوروبا من البحر المتوسط ثم التقت بالعرب فى المؤتمر الإسلامى ، هذه هى التعددية .

- : أنت قلت أن بنية الدولة المصرية عنصر فرعونى أسميته بالأحادية العسكرية ، ولكن الفرعونية فى الحقيقة دين ودولة ، ملك وكهنوت ، اليس كذلك ؟

ميلاد حنا : لمصر فهم دينى خاص ، فالدين فى مصر هو أحد محركات الإنسان للإنتاج (فى الزراعة والارتباط بالأرض) . ثم إن الدين فى مصر مرتبط فعلا بالسلطة . والدين فى مصر يدعو إلى التآلف . هذا هو الفهم المصرى عموما للدين . الكنيسة القبطية الأرثوذكسية لم تكن قط كنيسة

حاكمة خلال عشرين قرنا ، الفاتيكان حكم فى أوروبا ، حكم الملوك والنبله والأمرء . فى مصر كانت الكنيسة دائما فى صف المعارضة الوطنية ، والألق أنها كانت فى صف مصالح الاغابيه من الشعب ، والأزهر أيضا . إنها ظاهرة تستحق التأمل ، فقد اكتشفت مصر من خلال الممارسة الدينية المساحة المشتركة بين الدينين الكبيرين . المسلمون يستخرجون من القرآن والسنة ما يعزز أمن قبط مصر ، والمسيحيون من جانبهم لم يكرهوا مسلمى مصر ، بل امتزج الفنان القبطى والإسلامى فى كثير من الأعمال الفنية الباهرة ، إنها صياغة مصرية للتعددية .

ـ ترى هل ثمة فارق بين تدين الدولة وتدين المجتمع ، أم أن الدولة هى ـ سلبا وإيجابا ـ جزء لا يتفصل عن النسيج الاجتماعى الشامل ، أم أن ثمة تمايزا بين الاثنين ؟ وهل الدولة الدينية هى دولة المجتمع الدينى أو المتدين ، أم أن ثمة انفصالا بين الحكم والناس ؟

فرج فودة : فى البداية لى عدة ملاحظات اعتراضية على بعض ما قيل. الملاحظة الأولى خاصة بما جاء فى الدستور حول الشريعة ، فالنص يقول « مبادئ » الشريعة ، وهى صيغة لا تلزمنا بشئ محدد ، حيث لا خلاف على المبادئ العامة كالعادلة والصرية وما إلى ذ لك . ولكن الخلط الشائع يحذف كلمة « مبادئ » من النص . وهو خلط متعمد لا علاقة له بالدستور المصرى الراهن . ثم هناك النص القائل بأن دين الدولة الرسمى الإسلام ، وهو نص شكلى باعتبار أن الدولة كائن معنوى لا يتدين ، لأن التدين ظاهرة تخص الأشخاص الطبيعيين . ويعيدنا عن الاختلافات الأكاديمية حول المصطلحات ، فإن الحوار الدائر الآن فى المجتمع المصرى هو بين فريق يقول بالدستور والقانون ، وفريق يقول بالقرآن والسنة ، كأساس للنظام الاجتماعى والحكم . والقائلون بالدولة الدينية يضيفون أفعال الخلفاء الراشدين ، ولست أعتقد أن هناك من المسلمين من يرتضى سيرة عثمان بن عفان كحاكم رفض حكمه كبار الصحابه من معاصريه ، لدرجة قتله ، ورفض دفنه فى مقابر المسلمين ، ثم دفن دون الصلاة عليه إلى آخر هذه الوقائع المحزنة .

العلمانية هي فصل الدين عن الدولة بشكل كامل أو بشكل جزئي بحيث تقل مساحة الفصل أكبر كثيراً من مساحة الوصل . ولا اعتقد أن هناك مفهوماً واحداً في تطبيق العلمانية ، فالعلمانية في بريطانيا مختلفة عنها في فرنسا ، وكلاهما مختلفتان عن العلمانية في البلاد الأخرى التي تأخذ بها . وهذا شأن الديمقراطية التي تختلف من بلد إلى آخر . في إنجلترا الملك هو رأس الدولة ورأس الكنيسة معاً ، ولكنه لا يملك الحكم . فرنسا تفصل الدين عن الدولة فصلاً تاماً ، وهكذا . وفي مصر اعتقد باستحالة الفصل المطلق بين الدين والدولة ، وهناك مساحة مقبولة من المصريين من الوصل بين الدين والدولة ، ولكنها مساحة خارج الحكم كالأعياد الدينية وإشراف الدولة على الأزهر وقوانين الأحوال الشخصية ، كلها مقبولة حتى من الأقباط .

تنشأ الحساسية عندما يتصل الأمر بالسياسة والحكم ، وهنا أجدني أقف بإصرار وشدة ضد أي قدر من الوصل بين الدين والدولة . وأصدر في هذا عن تصور سياسي يرى أن مصر كانت وستظل في تاريخها الحديث دولة متدينة متوحدة . وهو مفهوم حضاري ، فالدولة الدينية مرحلة تجاوزتها الحضارة الحديثة . وأصدر في هذا أيضاً عن تصور ديني لإنني أرى عكس الكثيرين أن الإسلام دين وليس دولة . ومن إيجابيات الإسلام أنه يخلو من نظرية سياسية محددة أو متكاملة لأن القرآن لكل العصور ، ومن ثم فالنظرية لو وجدت لحديثه بعصر ولاصطدمت ببقية العصور ، وهذا مرفوض في دين مستمر . وليللي هو أن المتشدين بالإسلام السياسي لم يقدموا أي برنامج سياسي للحكم لأسباب فقهية ، ذلك أنك تصطدم في كل جزئية بعائق فقهي . إذا تكلمت عن اختيار الحاكم سوف تبدأ بحديث أن الإمامة من قريش ، ولكن الرسول نفسه قال أيضاً : «يُولَى» الأصلاح حتى ولو كان عبداً حبشياً - كأن رأسه زبيبة - . وقال عمر : « لو كان سالم مولى أبي حنيفة حياً لموليته » ، وكان سالم من الموالى . وإذا انتقلت إلى أسلوب تولية الحاكم سوف تواجه بأن الأساليب اختلفت من أبي بكر إلى عمر إلى عثمان إلى معاوية إلى يزيد ، ستة أساليب مختلفة ، فإذا أخذت بأسلوب عليك أن تبين لماذا لم تأخذ

بالأسلوب الآخر . ولا يجوز القول بأنها كانت مرونة ، لأن كل أسلوب كان محل نقد في عصره . ومسألة الشورى هل هي ملزمة أم غير ملزمة ، موضع خلاف فقهي إلى الآن ، ولكل فريق أسانيد، وكلها عوائق فقهية تجعل من الإسلام في النهاية ديناً وليس دولة .

خلال التطبيقات الإسلامية على مدى التاريخ الإسلامي كله ، بدءاً من الحكم الأموي إلى نهاية الحكم العثماني شهدنا استبداد العصور الوسطى المظلمة في أوروبا ، فإذا كان الاستبداد الأوروبي هو حجة العثمانية الأوروبية، فإن استبدادنا أولى بهذه الحجة ، وهو استبداد كان يتستر بشعارات الدين . وبليلى هو القائلون بأن الإسلام دين ودولة ، ولا يجدون حجة في غير عهد العمرين ، وهذا العهد يتكون من عشر سنوات ونصف السنة لعمر بن الخطاب ، وستين ونصف السنة لعمر بن عبد العزيز وأضيف للمبتدئ العباسي ثمانية شهور ، فالمسألة كلها أربعة عشر عاماً خلال أربعة عشر قرناً ، أي بنسبة واحد في المائة . إنه تجاهل وتجهيل متعمد بهذا التاريخ ، نتيجة مصالح هي في الحقيقة مصالح دنيوية، أقصد مصالح المستبدين والذين يتجاهلون استبدادهم ويعملون ليل نهار على تجهيل الناس به .

وللأسف ، فقد حدثت لمجتمعنا ردة حضارية بكل المقاييس ، وهي ردة يقودها طامعون في الحكم ، وعجز عن اللحاق بالحضارة الحديثة ، يترتب عليه الارتواء في أحضان تاريخ مجهل أو مجهول ، بالإضافة إلى جهل بالإسلام وبالشرعية ذاتها . وأدعى أن التاريخ ليس في صالح هؤلاء ، ولا نصوص الإسلام القطعية في صالح دعواتهم ، ولا النظم المعاصرة التي تحاول تطبيق هذه الدعوة في صالحهم ، لأنها تقدم نموذجاً عملياً للاستبداد في عصر انشغلت فيه الدنيا بحقوق الإنسان .

ـ : ربما كان الأفضل الاستشهاد بنماذج متحققة .

فرج قوده : هناك النميري وإيران ، ولكني سأركز على النميري لأنه تجربة سنّية وقادرة لأسباب جغرافية على التأثير في مصر . وأعلنى لا أتجاوز إذا قلت إن المقصود مباشرة كان مصر . أي إننى لا استبعد أن قوى خارجية كانت تتوسل بالسودان منخلاً إلى مصر ، لتحديث " العدو "

خاصة إذا ربطنا بين ما جرى في السودان من ناحية ، والتأييد الذي ناله النمرى ، لا من أصحاب الدعوة الدينية ، في بلاده فقط ، بل من علماء وكتاب مصريين يشغلون إلى الآن حيزا في الإعلام لا يستهان به ، ومن هؤلاء المشايخ الشعراوى والغزالى والتلمسانى وصالح أبو اسماعيل والشيوخ كشك ، وغيرهم ممن وثقت أقوالهم في كتاب لى .

أنور كامل : ماذا تقصد بالقوى الخارجية التى تستهدف مصر ؟

فرج فوده : إبحث دائما عن المستفيد ، وأنا أقول إن المستفيد من الإستيلاء على الحكم فى مصر باسم الدين وانتقال هذا الحكم المستبد تحت راية الإسلام إلى بلاد أخرى فى المنطقة هو من يتصورون ويصورون أن الحكم الدينى هو خط دفاعى لمواجهة الشيوعية . والمستفيد إذن هو من يروج الآن لنوع من الرأسمالية تحت حماية يمنية ، وهو نوع طفيلى غير منتج برؤوس أموال مستورية .

والمستقرى، للتاريخ على مدى الأربعة عشر قرنا سوف يفاجأ بأن فكرة التسامح الدينى الواردة فى الأديان لم ترد إطلاقا فى الدول الدينية . وهى ظاهرة عامة لا تخص الإسلام وحده ، فقد عرفت أوروبا المسيحية محاكم التفتيش ، ومصر عرفت فى عهد المتوكل العباسى والحاكم بأمر الله والظاهر بيبرس والمأمون اضطهادا مروعا . التاريخ فى الواقع يقيم الحجة على فساد الدعاوى ، ولكن أحدا لا يتكلم عن التاريخ كأنه محصور فى بضع سنوات قليلة من صدر الإسلام .

أقول إنه إذا سقطت مصر فى إطار الحكم الدينى دون وجود نظرية سياسية (وهى غير موجودة) فإن ذلك من شأنه عودة مصر والمنطقة كلها مئات من السنين إلى الخلف .

السلطة من وجهة نظرى هى الأمانة على الدستور والقانون ، ويقدر ما تحافظ على الدستور وتحمى القانون تريح طاعته واحترامه ، إنما إذا كانت تتنازل عن دورها هذا ، فإن مصيرنا جميعا يصبح على المحك . قطاعات واسعة من الإعلام الآن تناصر الداعين إلى الدولة الدينية ، ولا تكف عن

تهديد الوحدة الوطنية . إننى أرفض حوار الدولة مع المتطرفين على أساس ديني ، وإنما الفيصل هو الدستور والقانون ، وإلا فالدولة تتراجع إلى مواقع خصومها . هل يصق أحكم أن قاضيا مصرية حكم فى عدة قضايا بمقتضى فهمه القاصر للشرعية ، وأصدر حوالى مائة حكم ، ولم يجد من يردعه ، وكأنه فى دولة أخرى ؟ لقد تحلى هيئة الدولة ، كالتلاميذ وأباء التلاميذ قاموا بالغش الجماعى بتشجيع وحماية أولياء أمورهم .

— : هناك إشكالتان مطروحتان أمامنا : إشكالية النهضة التى إقترنت بأحد مفاهيم العلمانية ، ونشأة إسرائيل فى المنطقة كدولة على أساس ديني، مما أسهم فى بلورة رد فعل إسلامي . مفهوم المثقف للسلطة لا ينطلق من فراغ ، بل من تاريخ موصول الحلقات من النهضة والسقوط إذا كانت النهضة قد أجهضت كما قيل ، فما هو البديل للسقوط ؟

توفيق حنا : المثقف فى يقينى هو مثقف علمانى ، فالإمام محمد عبده كان مثقفا سلفيا لكنه علمانى ، أما السلفية الأخرى المضادة للثقافة فإنها لا تخلق مثقفين . الثقافة تستلزم الحوار ، وعبادة الدولة الدينية لا يتحاورون .

وما سألوه الآن ليس بمنأى عن الإشكالتين المطروحتين . ولكنى سأختار مبخلا مغايرا هو أن مصر منذ بداية التاريخ المكتوب ، أى حوالى الخمسة آلاف سنة ، ليست فى الذاكرة الجماعية للأمة ، وربما كانت فى اللاوعى الجمعى ، ولكنها ليست فى الذاكرة الحاضرة أو الوعى ، التاريخ المصرى لذلك ممزق ومبعثر ومشتمت . وما يسمى بالاحتكاكات الطائفية هو اصطدام الفراغات أو الفجوات أو الثغرات المفتوحة فى هذا التاريخ . ذاكرة التلميذ أو الطالب المصرى مهلهلة ، وشعب بلا ذاكرة معرض لأخطر الغزوات الخارجية التى تهدد وحدته الوطنية . الطفل المصرى يصبح شابا وهو لا يعى شيئا عن أكثر من ستة قرون كونت مصر المسيحية ، ينتقل فجأة من الفراعنة أو اليونان والرومان إلى عمرو بن العاص مباشرة . والغريب أو أنه لم يعد غريبا ، إن هذا المنهج بالضبط هو منهج الإستشراق ، وهذه الرؤية هى فى جوهرها الرؤية الغربية لتاريخنا . إننا لا نعرف شيئا عميقا عن مصر القبطية ، وخاصة ما كان يمكن أن نتعلمه من أديرتها وهى أم الرهبنة فى

العالم ، وما يمكن أن نتعلمه من شهادتها وهي صاحبة التقويم الذى يبدأ
بיום الشهداء . وهو التقويم الذى يضبط خطوات الفلاح المصرى مسلما كان
أم مسيحيا دون أن يدرك علاقته التاريخية بهذا التقويم . إن مقاومة الغزاة
بالأديرة التى حفظت تراث مصر ، وهو جزء من تاريخ النضال الوطنى
المصرى ، واستشهاد الألوف من أجل عقيدتهم هو جزء من تاريخ الحرية فى
مصر . ولكن هذا كله بعيد عن الوعي المصرى الذى هندسه نطوب الإنجليزى
على مقاس المصالح الإستعمارية على هيئة برامج التعليم السارية إلى الآن .
ولا يعى الشباب المصريون على الأرجح مغزى وطنية الكنيسة المصرية التى
رفضت إغراء قاهرها من الرومان حين أعلن قسطنطين أن المسيحية أضحت
الدين الرسمى للإمبراطورية ، فقد اخترع الأقباط أرثوذكسيتهم على هيئة
خلاف لأهوتى بينهم وبين روما وبيزنطة وكانهم يقولون للمستعمرين ، لكم
مسيحيتكم ولنا مسيحيتنا ، لسنا من اتباعكم ، لنا كنيسةنا المستقلة ، ذات
السيادة . هذه الروح الوطنية هى التى واكبت تاريخ الأقباط إلى اليوم .
ولكنها حلقة مفقودة فى الوعي المصرى العام . ولو أنها كانت حاضرة
لحاصرت الكثير من المشاعر السلبية فى مسيرة الوحدة الوطنية .

ظاهرة الغش الجماعى تعنى - إلى جانب الفساد العام - رفضا لا
شعوريا لمناهج التعليم التى تجهل أن التاريخ المصرى نهراً كالنيل يتسم
بالإستمرارية فتخلق عند المصريين عامة ، وعيا متجانسا دون فجوات ، وفى
هذه الحالة لن يكون هناك تعصب .

- : أى أنك تتفق فى النهاية مع ميلاد حنا حول ما يدعوه بالتعددية
كأساس للسلطة ؟

توفيق حنا : ويصبح الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله ، أما
الدولة فلجميع . وقد كان شعار ثورة ١٩١٩ هو أن الدين لله والوطن للجميع ،
وهو شعار علمانى بالرغم من أن الأزهر والكنيسة كانا فى مقدمة الصفوف ،
أو يفضل تجاوز الهلال والصليب على رايات الثورة .

• وأنا أوافق تماما على أن وجود إسرائيل هو أحد عناصر " التحرير "
على قيام الحكم الدينى المتناقض كليا مع ما أسميه " الوعي التاريخى " ،
ويسميه ميلاد حنا (وتشابه الأسماء أو الألقاب مجرد صدفة) بالتعددية .

— : هل تقول فصل الدين عن الدولة أم تحرير الدين من الدولة ، فالدين أيضا يعاني من رباطه بالدولة بسبب سوء الإستعمال . . .

أنور كامل : طبعاً ، هذا صحيح ، ولكنى أفضل " إبعاد رجال الدين عن الحكم " .

فرج فودة : كل مستبد يستطيع أن يؤصل حكمه باستشهادات دينية ، فالقضية ليست الدين وإنما رؤيتنا نحن للدين ، فالنميرى إختار أو اختيرت له نصوص ووقائع صحيحة من حيث المبدأ ، ولكن سياقها القديم شيء واستخدامها الحديث شيء آخر ، عثمان بن عفان طبق حدّ الحراية على أبى نر الغفارى فنفاه ومات منفياً ، والمأمون وما فعله بابن حنبل ، المنصور وما فعله بابى حنيفة . وربما استشهد النميرى بأحد هذه الوقائع التاريخية الثابتة فى اقتصاصه من محمود طه . تُحل الإشكالية بالقول العظيم لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه إن الإسلام حمال أوجه . خطورة الدولة الدينية أنك عندما تبدأ فى تأسيسها لا تعرف إلى أين ينتهى بك الأمر ، والأرجح أن ينتهى بك إلى حيث يريد المستبد الذى سيجد دائماً غطاءً دينياً لأفعاله . لذلك فإن اقحام الدين على شؤون السياسة والحكم إساعة للدين نفسه ، والوقائع المخزية فى التاريخ تكين أصحابها فقط ، ولكن تسترهم بالدين يسيء إلى الدين .

— : البعض يرد عليك بأنه ليس فى الإسلام حكومة دينية ، إن الحكومة الإسلامية تسترشد فقط بالقيم الإسلامية وتطبق الشرع الثابت ، وهى ليست مفوضة من الله سبحانه وتعالى وإنما هى منتخبة أو مختارة من الشعب .

فرج فودة : أرفض هذه المقولة أيضاً ، والتى يتذرع بها البعض فى إثبات أن رجال الدين المسلمين لا يحكمون الدولة الإسلامية بل الإسلام ، فالقرآن لا ينطق بلسان — كما قال على بن أبى طالب — وإنما الذى ينطق هو المفسر الذى سيجد مساحة واسعة لاستبداده تحت ستار النص أو الواقعة التاريخية .

أنور كامل : تتعدد الرؤى للنصوص والوقائع تعدد الأشخاص والمصالح . وأود أن اتساءل كيف نشأت التيارات المتعصبة ؟ إننى شخصياً

لم أتعلم التعصب. فى البيت ولا فى المدرسة ، ما هى مصادر نمو التيارات المتعصبة إذن واستفحالها إلى هذا الحد ؟ ولابد من معرفة هذه المصادر حتى لا يضل حوارنا فى متاهات .

- : هناك أسباب رئيسية وأخرى ثانوية ، أسباب استراتيجية وأخرى عابرة ، وفى هذه النقطة سررت بعض الأسباب . توفيق حنا تكلم عن الإنقطاع التاريخى فى الوعي الجمعى ، ميلاد حنا تكلم عن أجهاض النهضة الحديثة ونشأة إسرائيل ، وهناك من تكلم عن نظام الحكم الذى كان يطمح فى الخلافة وأصر على إثبات دين الدولة الرسمى (عباس حلمى الثانى - فؤاد) أو ارتباط بالمؤسسة الدينية والسلفية الراكية (فاروق) أو شجع على تدريب وتنظيم وتمويل السلفيات الجديدة وإضافة " مبادئ الشريعة " إلى الدستور (السادات) وهناك أسباب أخرى .

أنور كاسل : لا بد من معرفتها بدقة لأن عدم تحديدها يفضى إلى البلبلة.

- : مع ملاحظة أننا نناقش مسألة السلطة . والشائع هو أن التيار السلفى لا يقدم برنامجا سياسيا محددا ، وهذا صحيح ، ولكن الصحيح أيضا هو أن ثمة مفهومين أو مفاهيم سلفية للسلطة واضحة ومحددة . بينما الإتجاه أو الاتجاهات العلمانية لم تبلور مفاهيمها عن السلطة بعيدا عن التعميم .

ولذلك كان حوارنا أساسا حول هذه النقطة ، وقد تبين أن هناك عدة مفاهيم علمانية للسلطة كالمفهوم الليبرالى والمفهوم الماركسى وأيضا المفهوم السلفى القائم على الإصلاح الدينى . لننتقل قليلا إلى التفصيل . كيف تتعامل مثلا الدول الثيوقراطية مع العالم الخارجى فى الاقتصاد والعلاقات الخارجية والمصالح المشتركة مع آخر دولة على الخريطة ؟ ما علاقة الإسلام مثلا بعلاقة إيران مع الولايات المتحدة أو إسرائيل أو غيرها من الدول ؟

سعيد العشماوى : الصراع فى الشرق الأوسط وبالتالى فى مصر يدور بين القائلين بحكومة دينية (لا وجود لها فى الإسلام) ؛ وبين القائلين بحكومة علمانية والمقصود هو الحكومة المدنية . وقد قال د. فرج فوده إن القرآن يخلو من نظرية سياسية ، وأضيف أنه ليس فى القرآن أى نص يتعلق

بالسياسة . وقد ورد في القرآن لفظ الشورى مرتين : الأولى " وأمرهم شورى بينهم " وهو صفة لحال الجماعة وليس صفة لنظام الحكم ، والآية الأخرى خاصة بالنبي (ص) فإنها لا تلزمه بالشورى . وكما سبق أن قلت فقد حدث خلط في العقل الإسلامي بشأن لفظ الخليفة ولفظ الشريعة . اللفظ الأول استخدم استخداما يضيف صبغة دينية ليست من الدين ولكنها حدثت . واللفظ الثاني اتسع ليشتمل على الفقه ، أى تقديس آراء الفقهاء ، وهم بشر ، ولكنهم شجعوا على ذلك بحصرهم الفقه الإسلامى فى نطاق القانون الخاص دون القانون العام ، أو ما نسميه بالقانون الدستورى أو تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

وهم إذا تكلموا فى ذلك ، ففى عبارات مختصرة على استحياء ، أقرب إلى التجريد والتنظير بغير تطبيق . وهى عبارات - عند التمهيص - ترسخ سلطات الخليفة بما يسبقونه عليها من صبغة دينية . وقال هذا الخلط مستمرا حتى وصل إلى مصر فى العصر الحديث . كان هناك نظامان للتعليم فى مصر ، أحدهما مدنى والآخر شبه دينى . وكان هناك أيضا صراع داخل الطبقة المتوسطة أى بين الطبقة الوسطى الدنيا والطبقة الوسطى العليا ، وكان صراعا على السلطة . وعندما فكر محمد على فى أن يرسل البعثات إلى أوروبا فقد أخذ أفرادها من الأزهر ، ولكنهم عادوا بعقلية أخرى ، هى العقلية الحضارية . أما العقلية القديمة التقليدية فاحتمت بالدين ، واعتبرت المبعوثين القادمين من فرنسا " متفرنجين " ، ونشب الصراع بين الفريقين ، وهو فى جوهره صراع بين التقدم والتخلف وبين الحضارة وأعدائها ، داخل الطبقة الوسطى الواحدة . والحضارة أية حضارة ، لا تكون محلية أبدا ، الحضارة دائما عالمية . الحضارة المصرية القديمة كانت عالمية مركزها مصر ، الحضارة العربية الإسلامية كانت عالمية ومركزها بغداد . والمسلمون المعاصرون لا يستوعبون حضارة الإسلام ، بل هم ضدها .. فالإسلام كان بدويا فى المجتمع الذى ظهر فيه ثم أصبح حضاريا فى دمشق وبغداد . فى العصر الحديث تنبه محمد على إلى ضرورة الحضارة العالمية المأخوذة عن الغرب ، وأهمية تعريبها أو تمصيرها .

ـ : إنها فعلا ظاهرة تستحق الالتفات ، فمن رفاعة الطهطاوى إلى سعد زغلول إلى طه حسين ، كلهم أزمريون أولئك الذين تفاعلوا ـ بالتراث العربى الإسلامى ـ مع الغرب .

سعيد العشماوى : تماما ، وبدأ الصراع بين ما كان يسمى بالتعليم الدينى وما سعى بالتعليم الإفرنجى . ثم بدأنا فى توصيف الصراع بأنه بين العلمانية التى يشوبه البعض سمعتها بالترويج أنها ترادف الإلحاد ، وليس هذا صحيحا ، وإنما هى تعنى الحكم المدنى الذى يفصل رجال الدين عن الحكم وبين الدعوة البدوية . ولاشك فى أن نشأة إسرائيل من بين عوامل احتدام الصراع ، ولكن الصراع فى الحقيقة موجود قبل إسرائيل بكثير وسيبقى بعدا لأنه صراع حضارى سلطوى . واضطراب المصطلح مقصود ، فكل اللفاظ اختلطت ، كالشرعية والعلمانية والحكم والأمة والخليفة . وفى خضم هذا الإختلاط أصبح هناك " بناء " لا بد من مواجهته بالكامل . وللأسف ، فإنه مما ساعد على ضرب التيار الحضارى أو التمحضر ثورة ١٩٥٢ ومن سوء قصد ، ذلك أن ضرب الإنتلجنسيا والحوار كان ضريبا للحضارة . وايضا كانت الهزيمة فى ١٩٦٧ قضاء مبرما على القومية العربية والوطنية المصرية ، ثم تعالت فكرة القومية الإسلامية التى نودى بها من قبل قيام إسرائيل .

والحقيقة أنه يستحيل الكلام عن نظام سليم للحكم دون انتشار الثقافة ، ولا يتحول إلى دكتاتورية . وهناك أمية أبجدية تبلغ ٧٠ فى المائة ، وأمие متعلمين تبلغ ٩٨ فى المائة .

٤ . إننى أجلس مع قضاة فى الإستراحات وأصدم من كونهم لا يعرفون شيئا خارج نطاق عملهم ، فهم تكتفوا بيجيدون عملهم كحرفة . وإن ، فمحو الأمية الأبجدية وأمие المتعلمين ضرورة قصوى لإقامة النظام السياسى السليم . وفى بلاد العالم الثالث ، ومصر من بينها ، يستطيع التليفزيون وأجهزة الإعلام أن تلعب دورا كبيرا فى التعليم والثقافة ، لأن الكتاب نوره يكاد ينتهى فى بلادنا . وحتى تنتشر الثقافة فى مصر والعالم العربى لا تتكلم معى عن نظام للحكم : إما رؤيتى فهى إن الإسلام ، يحض على الشورى ، وعندما تعم الشورى فى المجتمع حينئذ تولد الدولة الديمقراطية .

ولكنها حينئذ ليست نظرية إسلامية . فى العصور الوسطى كان الولاء للدين وليس للأرض ، ولم تكن كلمة " الوطن " قد وُجدت ، كان البابا يعين الملوك ، فلما نشأت الطبقة الوسطى على انقاض الإقطاع نشأت أيضا الدولة الحديثة القائمة على وطن وشعب ، ووقعت المواجهة التاريخية مع الكنيسة . ولم يعد سلوك الحكام دينيا ، أى غير معصوم وغير مقدس ، وهو الأمر الذى يتفق مع الإسلام روحا ونصا ، ولكن التطبيق فى التاريخ كان شيئا آخر .

الدولة الحديثة لا تقوم إذن على أساس دينى ، والشعب هو الذى يقوم باختيار الحكومة التى تحكم بإرادته . وحتى لا ننسى ، فإن الدولة الإسلامية التى قامت فى التاريخ المعاصر على أساس دينى هى باكستان سنة ١٩٤٧ وتلتها إسرائيل ، لذلك فالصراع بيننا وبين إسرائيل هو صراع حضارى . اليابان هزمت فلم تولول ، بل اشتغلت بالحضارة حتى ناقست أمريكا فى عقر دارها ، ولم تتركز إلى الغيبيات . الحكومة العصرية هى حكومة الشعب بمختلف أديانه .

— : إذا تركنا الأديان والمذاهب جانبا ، فإنه لا توجد حكومة ينتخبها كل الشعب ، لأن المصالح الاقتصادية والسياسية فى إطار الشعب الواحد متعارضة ، أليس كذلك ؟

سعيد العشماوى : من خلال الأحزاب والحياة السياسية السليمة التى يصعب وجودها فى غيبة الثقافة ، ثقافة المجتمع لا ثقافة النخبة . وأقصد بحكومة كل الشعب أى باختلاف أديانه ومذاهبه لا تفرق بين المواطنين بسبب الجنس أو اللون أو العقيدة ، فالجميع أمام القانون والدستور سواء ، أى أنها الحكومة القائمة على المواطنة ، فأى مصرى يحمل الجنسية المصرية يتساوى مع بقية المواطنين باختلاف طبقاتهم وأديانهم وأرائهم فى الحقوق والواجبات .

.. — : يقول البعض أن هذا كله لا يتعارض مع الإسلام . . .

سعيد العشماوى : عظيم ، فليست هناك مشكلة إذن ، مبادئ الفقه الإسلامى ليست مقدسة ، وليس فى الفقه الإسلامى نظرية سياسية ، فإذا كانت القوانين الحالية متفقة مع الفقه الإسلامى فلماذا نغيرها ؟ محكمة

النقض أكدت أن القانون المبنى يطابق الفقه الإسلامى ولا داعى لتغييره .
العقوبات هناك أربع منها فقط ، فى القرآن الكريم . ومن ثم فالقوانين المدنية
يرتضيها أصحاب الأديان جميعا . الاحوال الشخصية المطبقة ، لقانون
الإرث ، هو قانون إسلامى ، قانون الزواج والطلاق والحضانة والنفقة هو
الفقه الإسلامى . تختلف مسألة الطلاق بالنسبة للمسيحيين فى أن المتصرف
فى الموضوع ليس الزوج وإنما للحكمة ، وايضا منع تعدد الزوجات . وما
عدا ذلك يطبق الفقه الإسلامى ، ما المشكلة إذن ؟ إنها الحقوق السياسية .
إذا أدركت أن تفسير نظام الدولة باسم الإسلام فأنت ترفع هذا الشعاع فى
الحقيقة لتضرب المواطنة وتبعث فكرة قديمة من القرون الوسطى التى ميزت
بين الناس على أساس الدين والمذهب . ومن ثم ، فلن يشغل الوظائف العامة
وإن يباشر الحقوق السياسية غير المسلمين . وليس المسلمون جميعا ، لأن
" أهل الحل والعقد " هم دائرة ضيقة من المستشارين . أقول ذلك ، لأن الحكم
باسم الدين لا يهدد المسيحيين وحدهم ، بل هو تهديد حضارى للمواطنين
جميعا والمجتمع كله ، يهدد مصر والمنطقة العربية بل والإنسانية بأسرها .

— : هل نستطيع أن نصل إلى هذه الدرجة من الإطلاق والتعميم ، إذ
كيف يمكن القول أن ما يهدد مصر هو نفسه الذى يهدد العالم ، أليست
مبالغة ؟

سعيد العشماوى : أبدا ، لم تعرف المنطقة العربية هذه الدعوة إلى
الحكم الدينى إلا إنطلاقا من مصر . مصر هى المرجع ، وهى التى نشأ فيها
التيار أولا ثم انتشر فى غيرها ، والرموز المصرية من الرجال والمؤلفات هى
ذاتها مراجع الحركات للشابهاة فى الأقطار العربية الأخرى . إذن فتهديد
العرب هو خطوة حتمية مرتبطة بتهديد مصر . وإذا كان العرب مهتدين فإن
العالم يهدد بقرارتباطه بالعرب والمسلمين .

مصر إشعاع حضارى إذا انطفأ انتهى دور مصر ، أما الشعاع القائل ،
" بالإسلام هو الحل " فإن أول من قالها هو الرئيس الأمريكى ريجان . وقد
كنت فى الولايات المتحدة عام ١٩٨٤ حين كان يحمل الإنجيل قائلا : هذا
الكتاب هو الحل ، وإذا بمونديل - خصمه فى الإنتخابات وإبن قس - يقول
له : ياسيادة الرئيس لا تتكلم فى الدين ، بل تكلم فى حدود الدستور
والقانون . بعضنا نقل شعار ريجان " المسيحية هى الحل " واستبدل المسيحية

بالإسلام . وهو نقل ببغائي ، لأن ريجان والشعب الأمريكى يتمسك بالدستور
المدنى والقوانين المدنية ، ولكنها تمثيلية سياسية فاشلة لم تتطل على أى
قسيىس .

— : لميلاد حنا كتاب " نعم اقباط ولكن مصريون " وقد صدر عام ١٩٨٠
وبعد سبع سنوات أصدر " نكريات سبتمبرية " . الحقيقة أن هذه النكريات
وقعت بعد عام واحد من صدور الكتاب الأول ، عندما اعتقل المؤلف مع أكثر
من ألف مصرى فى سبتمبر (أيلول) ١٩٨١ ، فهل من علاقة بين أسباب
صدور الكتاب الأول وصدور الكتاب الثانى ؟

ميلاد حنا : فى بداية القرن لم يكن مفهوم الدولة الحديثة فى مصر قد
تبلور نهائيا . كان هناك الخديو يحكم البلاد فى إطار الدولة العثمانية . وكان
مصطفى كامل قد بدأ وهو صاحب الشعار " لو لم أكن مصريا لوهدت أن
أكون مصرى " بدأ يتحول إلى فكرة الجامعة الإسلامية . وأنشئ الحزب
الوطنى وبدأ مسلسل الانقسام فإنعقد المؤتمر القبطى فى أسبوط والمؤتمر
الإسلامى فى القاهرة . وفى ١٩١٠ كان قد اغتيل رئيس الوزراء بطرس غالى
باشا وتخلفتنا من منطلق الصراع حول السلطة وشكلها . وفى بداية سنة
١٩١٩ اندركت الحركة الوطنية المصرية أنه لا حل للمشكلة بغير للوحدة
الوطنية .

ولما بدأ سعد زغلول الأزهرى الأصل وتلميذ الإمام محمد عبده ، ومن
الحزب الوطنى إنضم إليه من الأقباط من كانوا أصلا فى الحزب الوطنى .
وبدأ الوفد مسيرته الوطنية التى أدعوها بالمشروع القومى - الوطنى المصرى
وله شقان : أولهما هو الحصول على الإستقلال ، وذابت من ثم المشاعر
الطائفية وتبلور مفهوم المواطنة فى الجامعة الوطنية المصرية . والشق الثانى
اقتصادى بدأه طلعت حرب ، وهو بناء اقتصادى بروجوازى مصرى فى كافة
مناحى النشاط .

وذابت مرة أخرى التفرقة الدينية وحلت مكانها المواطنة . وكان للنحاس
باشا موقف مشهود عندما رغب الشيخ المراغى الإمام الأكبر للجامع الأزهر
فى تتويج فاروق ملكا فى رحاب الأزهر ، حينئذ رفض النحاس وقال أن الملك
سيقسم اليمين أمام نواب الشعب تحت قبة البرلمان أمام رئيس الوزراء
المنتخب .

هذه هي العلمانية ، ولا أحد يشك في إيمان النحاس وتدينه . وعندما جاء عبد الناصر وأمم العمل السياسي كان لديه البديل ، وهو المشروع القومي الذي استقطب غالبية المصريين حول مفهوم سياسي هو القومية العربية ومفهوم اقتصادي هو تصنيع مصر وتحديثها . وانتفت مرة أخرى فكرة الدولة الدينية ، بل إنه - كالأفد - فصل الدين عن الدولة ، وكان عبد الناصر هو الذي يجدد الأزهر وهو الذي يفتتح الكاندرائية المرقسية عام ١٩٦٨ وقد كان ذلك تأكيداً للمواطنة ورفضاً للطائفية .

إنني شخصياً لا أرفض المادة الثانية من الدستور والتي تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع . ولكن هناك مائة أخرى في الدستور هي المادة ٤٠ وتنص على أن جميع المصريين سواء أمام القانون دون تمييز بسبب الجنس أو العقيدة . عندما جاء السادات واخترى المشروع القومي وأمسك مصر جزءاً من التنظيم الرأسمالي العالمي تابعة اقتصادياً للأقوى وهو الاحتكارات الغربية ، انتفت الشخصية المصرية والمواطنة في "لوعي الزائف" المنتشر بإحياء نعرات طائفية . وكاستاذ جامعي أشهد أنه في تلك العصر قامت أجهزة أمن الدولة بتسليح الشباب وتشجيع انخراطه في تنظيمات دينية لمواجهة التيارين الناصري والماركسي في الجامعة . وقد كان هذان التياران مسيطرين على الإتحادات الطلابية . وهكذا اختفى الفكر العلماني تدريجياً ، وحلت مكانه الأفكار السلفية . وبدلاً من الطبقات المضارية المتنوعة والمترسبة في الوجدان الجمعي المصري ، بدأ استيراد الأفكار السلفية من الخارج ، وقامت التنظيمات بتوزيع الأدوار فهذه المجموعة المثقفين وتلك للإرهاب . ومحاولة اغتيال أبو باشا (وزير الداخلية السابق) لن تكون الأخيرة طالما بقيت الدولة على حالها والديموقراطية على هشاشتها (وفعلاً تمت بعدئذ محاولة اغتيال الكاتب مكرم محمد أحمد والوزير السابق النبوي اسماعيل وأخيراً الوزير الحالي زكي بدر) مما يذكرني بما كانت عليه ألمانيا حوالي ١٩٢٤ وما تلاها قبل عام ١٩٣٣ ، وكانت الأجحة المالية الشديدة للثراء هي التي وجهت حركة هتلر . بهذا المفهوم تكونت في مصر كجزء من المخطط مجموعة أيديولوجية تدعى الليبرالية والحوار ، هي جماعة الإخوان المسلمين ، ومجموعات متطرفة ذات انتماءات مختلفة تشكل القوى المضارية لإرهاب المثقفين ، ثم مجموعات

ثروة تمكنت من احتواء الاقتصاد المصرى والإعلام إلى حد أن الضمير المصرى أضحي رهينة هذه المجموعات . أنت الآن أمام التحدى ، مجموعات منظمة وممولة جيدا وقد اخترقت مجالات الحياة فى مصر ، وهذه ليست أغلبية . ثم مجموعات من المثقفين العلمانيين العلميين العقلانيين ، وهى مجموعات مشنتة متناثرة غير موحدة ، كلهم متمندون متحضرين فى إطار الإجتهااد الشخصى وليس فى إطار الجماعة .

وبالرغم من أن التيارات المتطرفة تستهدف الدولة من بين ما تستهدف ، فإن الذين يواجهون هذه التيارات هم المثقفون العزل غير الموحدين ، ويجهدهم الذاتية . والكتلة الرئيسية من شعب مصر تجد نفسها أمام أربعة حلول : الأول هو الليبرالية التى تمثلها ثورة ١٩١٩ وحزب " الوفد " . ولكن الوفد نفسه أصبح سلفيا بمعنى أنه لم يعد لديه مشروع مستقبلى ، ويعتمد فقط على ماضيه ، وبالتالي فهو غير مقنع . الحل الثانى هو اليسار بمختلف فصائله ، ولكنه منذ بداية الإنفتاح وقع تحت ضغوط عاتية بالقهر والتشهير حتى ضعف هذا التيار فعلا ، وبالتالي فقد تأجل الحل الاشتراكى عمليا إلى أجل غير مسمى . الحل الثالث هو الحزب الوطنى والدولة بكافة مؤسساتها ، وقد جربنا هذا الحل فى مسيرته المتعرجة التى انتهت بالاخفاق المؤكد ، ولذلك فهذا الحل أيضا غير مقنع . ولا يبقى أمام الناس سوى الحل السلفى، وهو الحل الرابع أو البديل الأخير . إننا إن فى مرحلة دقيقة وخطيرة معا إذ يبدو كما لو أن هناك مخططا لإتشاء مجموعة نول دينية أو مذهبية فى المنطقة . ويمكن لهذه الدول أن تشكل تحالفا اقتصاديا وسياسيا وعسكريا من شأنه تغيير التوازنات ، بحيث إننى أرى استمرار حرب الخليج من هذا المنطلق ، فهناك تخطيط استراتيجى يتطلب هذا الإستمرار حتى تتحول مصر إلى دولة سلفية فيقع التغيير الإقليمى فعلا . (توقفت الحرب بعنذ قبول إيران للمفاجئ لقرار مجلس الأمن بوقف إطلاق النار . ولكن للشهد يبدو كهتة ، وأيس نهاية للحرب) . والسؤال هو : هل هذا المخطط جزء مكل للمشروع الإسرائيلى الذى يستهدف إقامة حزام من الدويلات الطائفية ؟

سعيد العشماوى : أرغب فى التحديد أكثر ، كأن نقول حتى تقع مصر فى حكم رجال الدين أو فى قبضة التطرف .

ميلاد حنا : على أية حال فإننى لا أستبعد أن يكون هناك الآن فى

مكان ما من العالم مجموعة عقول تفكر فى إعادة صياغة المنطقة ، وإذا تمت إعادة الصياغة هذه فسيقع تغيير أساسى للتوازنات . ولا أستطيع وربما لا يستطيع غيرى أن يتكهن بما يمكن أن يحدث فى مصر والمنطقة عموما لو نجح هذا المخطط . على أن للمخطط ليس قدرا لا يرد ، فالعوامل الخارجية إذا لم تجد البيئة الداخلية المناسبة لا تنجح . وأستطيع القول بأن البرجوازية المصرية لأول مرة منذ زمن طويل مزعورة ، المثقفون مزعورون ويخشون المستقبل . وما نشرته جريدة " الشعب " الناطقة باسم التحالف الإسلامى عن تنظيم سرى فى الجيش هو " رسالة " موجهة إلى عدة أطراف ، وهو تريد لشئ مطلوب ميلاده .

ولكنى أقول لو أن المثقفين المستتيرين إتحدوا ، ولو أن القيادة السياسية أعطت الضوء الأخضر للحكومة وحزبها بالنزول الجاد إلى ساحة المعركة لإنقاذ مصر من حكم الدولة الدينية ، فإن كثيرا من الأمور يمكن أن تتغير ، كأن تتعقد مثل هذه الندوة فى التليفزيون المصرى مثلا ، وحينئذ فالغالبية الساحقة من الشعب المصرى ستقف مع الدين والحضارة والمواطنة والحرية ضد التعصب والتخلف والإرهاب والتمييز العنصرى بين المواطنين . لذلك أرى فى الإمكان الوقوف بوجه المخطط إذا إتخذت الخطوات الجادة فعلا .

- : سواء نجح ما تراه مخططا واردا أو لم ينجح ، هل ترى أن تيار " الدولة الدينية " كما تسميها يعبر عن مشكلات لاجتماعية داخل هذا الوطن ؟
ميلاد حنا : الإخفاق فى تحقيق العدالة الاجتماعية يؤدى إلى الاختيار بين الحل الاشتراكى أو الحل الغيبى . وبما أن الاشتراكية إقترنت فى الأذهان بالعهد الناصرى ، فقد إنهزمت سلفا واتسع المجال أمام الحل الدينى ، خاصة أن هناك " النموذج " الذى حقق تنمية جيدة فى ظل الطابع الدينى تفوق بها على ماضيه القريب .

- : كيف ننظر إلى مسألة التمويل ؟ هناك كما تعلم بيوت توظيف الأموال والبنوك الإسلامية ، ولكن هناك من يتكلم أيضا عن الخارج .

ميلاد حنا : أظن أن للتمويل متعدد المصادر الداخلية والخارجية ، وهو - أى هذا التيار - يعمل تحت الأرض ، وربما على نحو أنكى من أقرانه فى غرب أوروبا أى الحركات الإرهابية المسلحة فى الغرب ، ليست لدى

معلومات ، ولكنى كسياسى استقرىء ما يجرى خلف الكواليس مما يحدث على المسرح ، ولكنى لست رجل مخابرات .

- بالنسبة لبيوت توظيف الأموال ، هل تشكل رغم النقد الموجه لها تصديا ولو عابرا للمشكلة الاجتماعية الملحة ؟ أى أننا بعيدا عن الحلم الطوباوى بمدينة فاضلة ، هناك فى الواقع تجربة حقيقية ما هو تقييمكم لها ؟ وما علاقة هذه التجربة برؤوس الأموال العربية والدولية ؟

فرج فوده : ربما أكون أول من أطلق على هذه الظاهرة تعبير " الإسلام الثرى " وقد قلت وأقول إنه من الخطأ معاملة الإسلام السياسى بإعتباره تيارا واحدا ، هنا تقع جميعا فى الخطأ . هناك ، كما أعتقد ، ثلاثة تيارات : تيار تقليدى هو تيار الإخوان المسلمين وتيار انقلابى هو الجماعات الإسلامية المخلفة والتيار الثالث أسميه " الثرى " والمصدر الأول لهذا التيار هو مجموعات العائنين بالأموال من الخارج إبان إزهار النفط ، وقد كونوا تنظيمااتهم المالية التى تعطى المساهم أرباحا لا ينالها فى أى مصرف عالمى ولا تخضع لأى تفكير اقتصادى معترف به . هذا التيار يركز على أحلام الثراء ويصور الدولة المثالية من أركان ثلاثة هى : سلطة الحكم ومجموعة من أصحاب رؤوس الأموال ومجموعة تطبق الشريعة الإسلامية على الفقراء . وهناك تناغم وانسجام بين المجموعات الثلاث . (كان ذلك قبل انكشاف الريان ومحاكمته) .

أما التيار الانقلابى فيتخذ من " الثورة الإيرانية " نموذجا فى الحكم . التيار الأول يتظاهر بالبعد عن السياسة ، حتى تسلسل إلى شرايين الاقتصاد الوطنى وسممها دون أن ينتبه أحد لخطورته . تيار الإخوان المسلمين قيادة شكلية بلا فاعلية ، وقد استعاضت عن جهازها السرى القديم بالوجود المستقل للجماعات الانقلابية الأخرى .

ولذلك أرى " الإخوان " بمعزل عن التيارين السابقين . القوة الخطرة والمؤثرة هى التيار الانقلابى العنيف ، وبوره كالعامل المساعد فى المعادلة الكيميائية ، فهو يستخدم فى إحداث التفاعل دون أن يظهر فى نتيجة المعادلة . أى إننى أتصور أنه يستخدم الآن لإحداث التأثير والتغيير . التأثير على هيئة الدولة والتغيير بالعنف ، خصوصا فى لحظات ضعف السلطة أو

تراجعها . معادلة الشعب المصرى تخضع هذا التيار . هناك مربع الربح الإيراني : أئمة مسيسون على المنابر ، وهذا موجود فى مصر . أزمة اقتصادية طاحنة ، وهذه موجودة أيضا فى مصر وتبدو بلا حل . شباب ضائع لا يملك حلما فى المستقبل الواقعى على الأرض ، فهو مستعد لتدمير كل شئ ، وهو موجود فى مصر . العنصر الرابع الغائب عن " مربع الربح " فى مصر هو الزعامة السياسية (الخمينية) إن جاز التعبير عن الكاريزما القادرة على توحيد هذه الجماعات . وهى نقطة لمصلحة مصر ، فالقيادات الشعبية غير مسيسة والقيادات المسيية غير شعبية . لذلك فالمخطط كما أراه هو إحداث التغيير العنيف بواسطة الجماعات الإنتقالية وسقوط السلطة بين أيدي الإسلام الثورى . ولأول مرة فى تاريخ مصر تتحالف النقائض لمصلحة التيارات السلفية . وإذا قلنا أن هزيمة ١٩٦٧ كانت أحد الأسباب القوية فى ظهور هذه التيارات ، فإن انتصار ١٩٧٣ قد استخدم لخدمتها بأن نسبوا للبطولات المصرية والعربية إلى الملائكة ، وليس إلى التدريب والشجاعة والوطنية . هكذا جندوا الهزيمة والتصر لمصلحتهم . وإذا كان السادات ساعدهم ودعمهم قولا وفعلا ، فإن التأكيد الناصرى على " الشرعية الثورية " قد ساعدهم أيضا فى إبعاء هذه الشرعية وباسم الدين هذه المرة . هكذا لعبت النقائض لمصلحة هذا التيار .

— : ولكن اجتماعيا ، هل يعبر التيار عن مشكلات حقيقية أم لا ؟

فرج فودة : يجب أن نعترف بأن هناك من الأثرياء فريقا يرى فى الدولة الدينية نمطا يحافظ على ثراوتهم فى مقابل تطبيق شكلى للشرعية ، يقع غالبا على عاتق الفقراء ، ولكنه يرضى الناس . يجب أن نعترف بأن هناك أمثلة من الشباب الذى تبرع بدمه أو قدم علاجاً للمرضى بالمجان أو أعطى دروساً خصوصية بالمجان أو دفع ثمن الدواء لمحتاج أو . . . أو . . . إلى غير ذلك من أمثلة تنتمى عضويا إلى هذا التيار . إنها ملامح إيجابية لا يجوز إنكارها ، وهى تعبر عن ضراوة المشكلة الاجتماعية وثقلها على كاهل المواطن المحنود الدخل . الاقتصاد باب إلى السياسة ؟ فليكن ، مادام التدهور بلغ المدى . ولكن هذه " الأعمال الخيرية " هى جزء من معزوفة متكاملة ، فهم ليسوا أفرادا متناثرين ، وإنما فريق عمل متكامل . فى الانتخابات مثلا : بيوت توظيف الأموال مولت و " الجهاد " هددت ، و " الإخوان " تكلموا فى

السياسة . وبما أن الدولة تعيش في مجتمع ، فقد إخترقوا أجهزتها ، ولعلمهم شكلوا جناحا مزدوج الوجه والقناع . أما القناع فعليه رسم الدولة ، وأما الوجه فعليه اسمهم . ومن خلال الإنتخابات ، وقد كنت مرشحا ، رأيت هذا بنفسى ، كيف كانت الالفة للحزب الوطنى والمرشح من السلفيين ، أو كيف أحرقت الحكومة مرشحها فنجح مرشحهم .

— : كيف ترى المستقبل ؟

فرج فوده : بقدر كبير من التشاؤم ، إننا أمام ثلاثة احتمالات : إما أن يصل هذا التيار بشكل أو بآخر إلى السلطة ، ويصبح هناك قوس دفاعى عن الغرب فى المنطقة يجد حلا للمعضلة الوحيدة مع اسرائيل من خلال «صيفة» يتم التفاهم بشأنها مع الإسلام الثروى ، فالخلخلة الناشئة عن حرب الخليج يلزمها فى المدى الطويل هذا القوس الدفاعى عن مصالح النظام الرأسمالى العالمى . الإحتمال الثانى هو المزيد من الديمقراطية ، وهذا هو أمل مصر كدولة مدنية تتسع لتعددية حقيقية من كافة الاتجاهات . والإحتمال الثالث الذى يهدد الجميع ، وأقول الجميع ، والذى تجب مقاومة بوارده وتباشيره ومقدماته ، هو الذى يمسك القوة بيد ولافتة الدين باليد الأخرى .

المشكلة هى هؤلاء الزعماء السياسيين الذين يُضحون بالمبادئ من أجل الأصوات وينافقون التيارات السلفية على حساب مستقبل الوطن . هذا جزء كبير من المشكلة ، ففى انتخابات ١٩٨٤ كانت جميع الأحزاب بما فيها حزب التجمع اليسارى ترفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية . وكذلك فلا أمل فى القيادات الحزبية الحالية ، والأمل معقود لأجيال جديدة تتحرر من عقد الشيوخ وتجعل مصلحة مصر فوق كل اعتبار .

أنور كامل : أريد فقط أن أُنبه وأركز على دور المثقفين ، وكما قيل فإن السياسة بلا ثقافة تقود إلى الهاوية . لذلك يجب تحديد دور المثقف فى الوقت الراهن . فى غيبة الثقافة لا حرية ولا ليبرالية ولا إحترام للأخر فى فكره ومعتقداته . ومن واجب المثقفين البحث عن إطار للجهود بدلا من التششت الواقع .

ميلاد حنا : كيف ؟ فى جمعية أم فى حزب ؟ تيار الإسلام السياسى منظم ، والتيار الذى يواجهه ليس كذلك ، مجرد أفراد . إننى شخصيا أتمنى تأسيس جمعية للوحدة الوطنية ، ثقافية وليست سياسية ، تجمع هؤلاء الذين تتحدث عنهم من مختلف الإتجاهات . ولكن حتى تدعو للجمعية وتطلب إشهارها وتسجيلها وغير ذلك ، فإنك تحتاج إلى وقت تصل فى نهايته إلى الجنة قبل أن تبدأ الجمعية عملها .

- نحن نتكلم عن المثقفين كأنهم طبقة واحدة ، وهم ليسوا طبقة بل ينتمون إلى كل مستويات القوام الاجتماعى المصرى فى أحزاب وجمعيات ومؤسسات قائمة فعلا . ثم إن مواجهة المثقفين فى الأصل والفرع هى مواجهة ثقافية وليست شعبية تشمل السياسة والاقتصاد .

توفيق حنا : هناك أولا سلطة الدولة التى يجب أن تنحاز بشكل حاسم لمقاومة الإرهاب الفكرى والسياسى . وهناك ثانيا ، المثقفون الذين تجمعهم الثقافة رغم تعدد انتماءاتهم الاجتماعية والحزبية .

فرج قسوده : والإعلام الذى لم يعرض تجربة النميرى أو تجربة الخمينى عرضاً وثائقياً ، وأقول محايذاً ، فماذا يحدث لو أن المصريين سمعوا أحدهم يسأل الخمينى : وما العمل إذا تبينتم أن بعض الذين أعدموا من الأبرياء ؟ فأجاب : لا شيء ، فسينهبون إلى الجنة .

توفيق حنا : ولذلك ظهر " الإعلام الآخر " أى هذه المطبوعات غير الدورية التى يصدرها الشباب على حسابهم ، وهم فقراء تجعل أشعارهم وقصصهم مقاومة بطولية غير مباشرة لتيارات التخلف . إن ظاهرة انتشار المطبوعات غير الدورية فى مصر من الإسكندرية إلى أسوان هى نوع من الإحتجاج على الإعلام الرسمى ، لذلك قرروا التصدى لها ، وهى لا تملك شيئاً مما تملكه الترسانة الإعلامية الضخمة التى تعالج الداء بالمزيد من الداء .

ميلاد حنا : يا سيد توفيق أنت تتكلم عن وحدة المثقفين ، وهذا وهم ، فاليسار المصرى لم يستطع أن يتوحد . وكيف يتوحد المثقفون فى مصر دون خطة من الدولة ؟ ويغير الدولة فى مصر لن تستطيع شيئاً ، أنت تكتفى بتسجيل صوت الضمير للمستقبل فقط . ذلك أنك فى مجتمع يتكون من

خمسة فى المائة يقرأون ويهتمون بالعمل العام وخمسة وتسعين فى المائة تطعنهم الحياة نهارا والتليفزيون والتنازل ليلا . المطلوب أن تبتكر الحكومة مشروعا قوميا تجمع للناس حوله ، ويقدم رؤية مستقبلية تتضمن الحلول العملية المقنعة لهؤلاء الناس ، وتصاحبه حملة إعلامية تستقطب الناس حول هذا المشروع القومى الإنسانى الحضارى . هذا المشروع وحده يمكن أن ينقذ مصر . وقبل أحداث الأمن المركزى فى العام الماضى (١٩٨٦) دعوت إلى ائتلاف وطنى نشرت برنامجه فى " الأهرام " . وقد ناقشته جميع الأحزاب ماعدا الوطنى الديموقراطى ، وحين سألت قياداته قالوا لى حرفيا : ومن قال لك إننا نريد ائتلافا مع أحد ؟ قلت لهم : لأن المستقبل شديد السواد . وقلت أيضا إن خالد محبى الدين وفؤاد سراج الدين وإبراهيم شكرى ومحمد فايق وعمر التلمسانى وافقوا جميعا على الفكرة من حيث المبدأ ، ومن حيث أن النقاش سيبلورها وينضجها . ولكنهم لم يروا الهول قبل وقوعه ، كانوا يكتبون بتقارير أجهزة الأمن ، وإذا بأحد هذه الأجهزة (الأمن المركزى) هو الذى يتمرد ، وإذا بوزير الداخلية الأسبق يتعرض لمحاولة إغتيال .

توفيق حنا : إذن ، كيف يتم الإنتقاذ إذا كانت الحكومة لا تسمع النذير ولا تستشعر الخطر قبل وقوعه ، وإذا كان المثقفون غير متحدين ؟

سعيد العشماوى : العالم الثالث يعانى من مشكلة التنمية الاقتصادية ، وهى تأخذ طابعا خاصا فى مصر وبعض الاقطار الأخرى هو الطابع الغيبى . وفى إحدى الإحصائيات أن متوسط ساعات العمل فى اليابان هو ١١ ساعة يوميا ، وأن هذا المتوسط فى مصر يبلغ ٤٠ دقيقة يوميا وفى إحصائية أخرى أن العامل المصرى يأتى فى المرتبة الثانية بعد العامل السويدى من حيث إرتفاع الأجر . هذه الحقيقة المؤسفة ، تدفع الناس إلى أحضان الإسلام السياسى الذى لا يملك حلا واقعيا للمشكلة . وهى مفارقة لأنه الملجأ الذى لا يصلح للجوء . ومن ثم فليس أمامنا سوى أحد حلين : إما النظام الشمولى الذى يفرض التنمية فرضا . وهو نظام له من المخاطر ما يهدد كل شئ . وإما التنمية الإنسانية للمواطن المصرى تنقله من الإغماء إلى الإنماء الحضارى الذى يخلق صيغة سياسية جديدة ، فحتى الليبرالية من ١٩١٩ إلى ١٩٥٢ فشلت وتهرأت . ومن ١٩٥٢ إلى اليوم إجتازت مصر تجارب إيجابية وسلبية يحتاج فى نهايتها نظام الحكم إلى تجديد .

ومصر قادرة على أن تقدم النموذج والصفة الجديدة إلى العالم الثالث بأكمله ، وهى مؤهلة لإبداع الصيغة التى لا تفصل بين التخطيط الاشتراكى والحرية السياسية والدين . وهذه كلها يبدعها الحوار العقلانى الخلاق ، أما الشئ الذى لا يناقش سواء اكان فلسفة أو نظاما فإنه يبدو صحيحا ومثاليا مائة فى المائة لأنه يظل تجريدا فى تجريد .

أما المثقفون فهم متفردون بالطبيعة ، ولا يجوز أن ننتظر منهم غير مايعطونه بالفعل من كتابات وآراء ، ولكن الإنقاذ هو المشروع الذى أشرت إليه . وإلا فنحن أمام معضلة محلية وعربية ودولية ، فإيران تهدد الاتحاد السوفيتى بواسطة الجمهوريات الإسلامية الواقعة داخل حدوده الدولية . وبعضنا راح يتسائل الآن عن مصير الأتلس ، وكيفه يدعو إلى الحرب . وهكذا فالإسلام السياسى أصبح لدى المسلمين المقيمين فى الغرب هو الإسلام (قيل هذا الكلام قبل وقوع ضجة سلمان رشدى وكتابه أشعار شيطانية ١٩٨٨ والتلميذات المحجبات فى فرنسا) . وهى إذن مسألة عالمية وليست مصرية أو عربية فقط ، لأن الإسلام السياسى يقول حتى للأمريكيين السود أنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم ، ومعنى ذلك إن الإسلام السياسى أصبح عمليا يهدد الإسلام نفسه ، فالتغيرات المحتملة فى المستقبل للجهول قد تحمل تهيدا دوليا جديا ضد المسلمين ، أو قد تحمل نموذجا حضاريا مصرية يربط الإنسان بالسلام العالمى أو يربطه بالكون . أما المشروع " القومى " بلى حد تعبير د . ميلاد فسينتهى إلى عنصرية تنجح معها " القومية الإسلامية " . يجب أن يكون مشروعنا إنسانيا يتبنى حلما عالميا يفتح الآفاق أمام حضارة جديدة .

— : عودة إلى موضوع حوارنا ، ليست هناك علمانية فى المطلق بل علمانية مرتبطة بنظام . النازية كانت علمانية بمعنى ما ، وأتاتورك كان علمانيا بمعنى آخر ، والغرب المعاصر علمانى ليبرالى والشرق علمانى اشتراكى ، وهكذا . . . ما هى العلمانية التى يحلم بها فرج فوده ؟

فرج فوده : أنا أحلم بعلمانية ليبرالية . ولكن فى ظل السواد المخيم ، مستعد لتقبل أى بديل علمانى للإهاب باسم الدين ، ومصر مؤهلة لدكتاتورية علمانية .

— : ميلاد حنا : كيف تنتظر إلى حركة البرجوازية المصرية التي وصفتها بالذعر ؟

ميلاد حنا : ينقسم الراسماليون حاليا إلى مجموعتين ، الأولى هي راسمالية وطنية توظف راسماليها في مشروعات إنتاجية داخل مصر ، وهي مذعورة . أما الراسمالية الإبتغاحية التي تكونت في عهد السادات ، فهي ليست مذعورة ولكنها مسعورة لأنها لا تترك أموالها في مصر ، إذ عاشت على تجارة العملة وتهريب المخدرات وصفقات متبالة وتوكيلات الشركات الأجنبية . وهؤلاء بشكل عام ، ومن ضمنهم بيوت توظيف الأموال ، لا يملكون شيئا داخل مصر .

شعار هؤلاء كان وما يزال " إذهب ، أهبر ، إهبش ، واجر " .

— : هل معنى ذلك أن الإسلام الثرى جزء من التحالف الراسمالي السائد ؟

ميلاد حنا : الإسلام الثرى متحالف مع القطاع الثرى من الحزب الوطنى ، وكلاهما لا يجد فى النظام الصحى حماية كافية لهم . ولذلك فالإسلام السياسى هو البديل الذى يوفر لهم حماية أكثر وضمانة أكبر ، حتى يمكن القول اختصارا أن الطفيليين مع التطرف ، إنها ظاهرة مركبة .

— : مصر والمشروع الحضارى للسلام العالمى كما قال سعيد العشماوى ، هل تجد الفكرة صداها عند توفيق حنا ؟

توفيق حنا : هذه الكلمات تعنى الضرورة القصوى لتغيير النظام التعليمى كله ومن جذوره .

سعيد العشماوى : والنظام الإعلامى . . .

— : أنور كامل ، هزيمة ١٩٦٧ وحرب لبنان والنظام الضمينى ، هل يشكل هذا الثالث خلفية الإرهاب تحت الغطاء الدينى ؟

أنور كامل : إلى حد كبير ، نعم .

— : هل تعتقد أن الموجة الدينية فى مصر وغيرها من الاقطار العربية جزء من موجة دينية عالمية ؟

أنور كامل : أيضا ، إلى حد كبير هذا صحيح ، فالمشكلات العالمية التى تتراكم دون حلول جزئية من الأنظمة القائمة تدفع الناس إلى اليأس ومن ثم إلى الإبتغاء الغيبى

٤- البحث عن علمانية جديدة

يفترض القطاع الأكبر من الفكر الدينى السلفى الراهن أن العالم الإسلامى المعاصر عامة ، والوطن العربى خاصة ، تحكمه العلمانية ، باستثناءات نادرة كالوضع فى إيران حاليا والوضع فى باكستان ضياء الحق ، كالوضع فى السعودية والوضع فى السودان النيمرى .

ويبنى بعض العلمانيين دفاعهم أو هجومهم على أساس أن هذا العالم الإسلامى فى مجمله ، والجزء العربى منه تحديدا ، تحكمه الشيوقراطية .

ولا يعدم كلا الفريقين البراهين التى تثبت دعواه ، فلا ريب أن هناك قوانين وضعية فى أغلب الأقطار الإسلامية والعربية ، ولا ريب كذلك أن هناك شرائع دينية فى هذه الأقطار ذاتها . ومن ثم فالفريقان كلاهما يستطيعان دعم ما يذهبان إليه من هذا المنظور القانونى .

ولكن القانون ، على أهميته ، لا يصلح وحده أن يكون مقياسا لحضور العلمانية أو غيابها ، لأن العلمانية أو الشيوقراطية ككلاهما جزء من كل فهى أحد عناصر النظام السياسى والاجتماعى والثقافى للدولة والمجتمع . ومن جهة أخرى فإن تجلياتها لا تظهر فى الجانب التشريعى وحده ، وإنما فى مجمل النظام القيمى وفى مختلف الانساق المعرفية والسلوكية للأفراد والمؤسسات .

والإفتراض الذى تنأسس عليه مجموعة الإحتمالات وحركة البدائل واتجاه التريجيات ، هو أن ثمة تداخلا بالغ التعقيد بين بعض القشور العلمانية وبعض العناصر الشيوقراطية فى البنية الأساسية للمجتمعات

الإسلامية والعربية .. فقد كانت النشأة المشوهة والممسوخة لأشباه البرجوازيات سببا جوهريا فى تكوين ما سمي بمعالجة النهضة . أعنى الثنائيات المعروفة : التراث والعصر ، الإسلام والغرب ، العلم والإيمان ، التقليد والحداثة ، إلى غير ذلك . وهى نهضة قامت لتصوغ الفكر الذرائعى للبرجوازية الهجين غير المسلحة بأصالة المنبع ولا معاصرة المصب . أى أنها لم تكن طبقة جديدة واندتها وسائل الإنتاج الجديدة والإحتياجات الاجتماعية الجديدة ، بحيث تكتسب كامل مشروعيتها وقدرتها على النمو المستقل ونوعيتها الخاصة من الصدام المحتم مع الطبقة الأخرى ، الأسبق ، والسائفة ، التى لم يعد فى مقدورها التطور ولا ملاحقة ادوات الإنتاج وإشباع الحاجات الاجتماعية وتحديث القيم والعلاقات بين المنتجين . النشأة المستقلة لاية طبقة جديدة تفرض عليها القيام بمنجزات وكشوف وفتوحات فى العلوم الطبيعية والإنسانية وإختراعات تلبي القدرة والكيفية وأنماط الإنتاج الجديد . هذه النشأة النوعية المستقلة تخترع أيضا أنظمة الفكر ومنظومات القيم التى تبرر إنجازات الطبقة الوليدة وتمهد الطريق للاقتصادى والاجتماعى والسياسى لتطورها .

تاريخنا بالطبع ، ليس صدئ للتاريخ الغربى فى ولادته للبرجوازيات القومية التى نشأت فى مواجهة الإمبراطوريات الإقطاعية - الكنسية . وقد قام الغرب بضراوة محاولة محمد على فى التحديث والتجمع العربى ، فكان أكبر أسباب سقوطه ، واستمر الغرب فى مقاومة النهضة العربية الحديثة بالإحتلالات العسكرية المباشرة للمغرب والمشرق العربيين . ولكن الغرب لم يكن العامل الوحيد لإسقاط النهضة ، ولم يكن فقط مجرد عنصر سلبي .. فبالرغم من أن الحملة الفرنسية كانت جيشا استعماريا بلا منازع ، فقد كانت أيضا كتيبة من العلماء والمتقنين القادمين من مناخ ثورة كبرى . وأيا كانت النيات والنتائج ، فقد كانت صدمة اللقاء غير المتكافئ مع الغرب - من خلال الحملة الفرنسية - من المنبهات إلى "الجديد" فى العالم ، بعد أن تحولت السلطنة العثمانية إلى "رجل أوروبا المريض" .

هنا يجب الإلتفات الشديد إلى أن "نهضتنا" العربية الحديثة قد احتوت على جرثومة سقوطها منذ البداية ، وليس بسبب العوامل الخارجية وحدها . بل إنها لم تستفد من الغرب ما يقبل التعميم ، كاعتماده على "الإحياء"

وعوبته إلى جذوره اليونانية - الرومانية . إننا لم نعد إلى إحياء "الجذور" المتخلفة في تراثنا الحضارى الغنى والعريق سواء التراث السابق على الإسلام أو تراث النهضة العربية الإسلامية الكبرى إبان العصور الوسطى . لقد كان اليونان والرومان بمثابة الجاهلية الأوروبية التي عاد إليها عصر الإحياء والإنبعاث ، ولم يقل المسيحيون الغربيون إنه تراث وثنى . كان الرئيساس تأصيلا للماضى وقطعة معرفية فى وقت واحد . أما نحن فقد تعاملنا مع الماضى برؤية دينية ، فاعتبرناه من أبواب الكفر المفتوحة على جهنم ، وليس من الجذور التى تمد الحاضر والمستقبل بماء الحياة . هكذا قمنا بعكس ما قام به الأوروبيون تماما ، فاقمنا قطعة غير معرفية مع حضارتنا القديمة العظيمة دون أى جهد لتأصيلها .

وقمنا مرة أخرى بالتعامل المضاد لجوهر الحضارة العربية الإسلامية فى نزوة نهضتها إبان العصر الوسيط . وهى الحضارة التى أنجزت العبقريات والمعجزات الشامخة فى العلوم الطبيعية و العلوم الإنسانية ، أى فى الكيمياء والطب والفلسفة . وهى الحضارة التى قامت على أساس الحوار والعقلانية والمنظور التاريخى . كان الغرب قد بادر إلى استيعاب هذه الحضارة باعتبارها ميراثا إنسانيا وأضاف إليها من حضارات الصين والمكسيك وفارس والهند ، بل ومن حضارات مصر القديمة وبابل وأشور وفينيقيا ، ثم أبدع التركيب الجديد كليا فى نهضته الأوروبية التى واصلت سيرها إلى آفاق العصر الحديث ، بالثورة الصناعية الأولى ، ثم بالثورة العلمية والتكنولوجية التى مازالت تقتحم بالبشرية ما كنا نظنه مجاهل للغيب .

أما نحن فقد انقطعت صلتنا بالنهضة العربية الإسلامية مئات السنين فى ظل دولة الخلافة والحروب الصليبية ثم الاستعمار الغربى الحديث . اكتفينا بالغناء للماضى الذى مزقناه بأيدينا ، أو برؤيتنا الدينية التى رأت فى الحضارات السابقة على الإسلام جاهلية كافرة ، ورأت فى "نزوة إزدهار" الحضارة العربية الإسلامية : إما مروقاً وهرطقة ، وإما الزهو (الدينى) بأن الغرب أخذ عن الإسلام ، ولكننا (فى مجال تمجيد الذات) لم نأخذ عن أحد شيئا . أى أننا فى حالة "اكتفاء" دائمة بالنفس . غير أنها حالة كاذبة ، لأننا قاطعنا النفس أيضاً .

ولأن الحضارات ليس ملكية خاصة ، فإن الآخرين لم يترددوا في الإستفادة منا سواء عبر إبداعات أسلافنا أو من ترجماتنا وتلخيصاتنا لليونان .

وكما أن الرؤية الدينية حالت مرتين دون أن نستفيد من جنورنا الحضارية قبل الإسلام وبعده ، فإن هذه الرؤية شوهت تعاملنا مع الغرب . لم نؤمن قط بتكامل الحضارة الإنسانية وأنها لا تتطور إلا بالأخذ عن جميع الحضارات ، ولم نؤمن قط بأننا - وفقاً لهذا المفهوم - شركاء أصليون في بناء الحضارة الإنسانية الحديثة التي أضاف إليها الغرب وما يزال إضافات نوعية لا تمنحه حق ملكيتها بمفرده ، وإن كان شركاء أساسيا في صنعها . لم نؤمن بهاتين الحقيقتين ، وإنما فرضت علينا الرؤية الدينية نفسها مرة ثالثة في رفض الأسس الفكرية للحضارة الحديثة ، والإنتفاع بنتائجها المادية وخصوصا للتكنولوجيا .

هكذا كان المسرح الاجتماعي - السياسي مُعداً بعد سقوط دولة محمد على لاستقبال قوام اجتماعي مائع ورجراج من شرائح وفئات بعض كبار الملاك الذين وجدوا فرصتهم في التحول الأقرب إلى مرحلة وسطى بين التقمص والتناسخ ، هي مرحلة التبرجس التجاري الذي يعتمد على رؤوس الأموال المختلطة - الأجنبية والوطنية - في تحديث الإستيراد والتصدير والأسواق المحلية .. ومن الزراعة والتجارة والمدارس المتوسطة والبيرقراطية الوليدة والصناعات الخفيفة والإرتباط البنوي بالإحتكارات الأجنبية تكونت أشباه وأشباح البرجوازيات العربية الشائنة المسوخة برفقة اختلافات نوعية في وسائل الإنتاج (من الصيد والرعى إلى اكتشافات النفط إلى الممرات الملاحية إلى الزراعة والتجارة وأطوار جنينية من الصناعة) . وهي برجوازيات ولدت فتوية بمعزل عن بعضها البعض ، ذات ارتباطات مباشرة متوازنة وليست متقاطعة مع الإحتلال أو غير مباشرة مع رأس المال المالي لعواصم الغرب .

هذه البرجوازيات لم تنشأ من داخل في الإقطاع في مواجهته ، ولم يتبلور قوامها الاجتماعي باستقلال عنه ، ولم تصطبغ به ولا بالمؤسسة الدينية المتحالفة معه . وإنما الذي حدث هو أن كبار الملاك باثروا إلى التبرجس ، ولم يشعروا بالحاجة إلى كشوف جديدة أو فتوحات أو إختراعات

ولا إلى قيم نوعية لها خصوصيتها . كان " التعديل " الوحيد الذى احتاجوا إليه ، وهو ذاته الذى تحول تدريجاً إلى معادلة للنهضة (= والسقوط أيضاً) . أن يبحثوا عن شرعية دينية للإنتفاع التكنولوجى ، أى أن " يكتشفوا " مبرراً إسلامياً لمواجهة " الاحتياج " إلى الجوانب العلمية ، الاجرائية ، للحضارة الغربية . ولم يكن هذا للبرر أو تلك الشرعية فى الجذور الحضارية القديمة أو فى النهضة الحضارية الإسلامية أو فى سياق الفكر الحضارى المرافق للنهضة الأوروبية . وإنما كان كامناً فى التفسير الجديد للنص الإسلامى الأول (= القرآن والسنة) بفتح باب الاجتهاد مورباً على السلف الصالح . بدءاً من رفاعة الطهطاوى ثم الإمام محمد عبده إلى الشيخ على عبد الرزاق ثم خالد محمد خالد ، فأمين الخولى ومحمد أحمد خلف الله ، لم يتجاوز الأمر هذا " التأويل " للنص ، والاجتهاد فى التفسير . بدءاً من الطهطاوى أيضاً إلى طه حسين والعقاد ومحمد حسين هيكل ، لم يتجاوز الأمر هذه الثنائية بين الإسلام والغرب ، أو التأويل للنص بما يناسب العلاقة مع الغرب . وقد تعددت التأويلات والاجتهادات تعدد الشرائع والفئات البينية للبرجوازية ، كما تعددت صورة الغرب بامتداداته التكنولوجية والأيدولوجية . ولكن " التوفيق " بين الطرفين ظل أساس معادلة النهضة ، باختلاف درجات القدرة على هذا التوفيق الذى وصل بطموحات بعض القوى الاجتماعية الجديدة إلى محاولات الصعود المستقل إلى السلطة ، كما نعرف فى الثورة العربية وثورة يوليو ١٩٥٢ . كانت هذه المحاولات فى جوهرها محاولات اختراق السقف الذى صنعه النشأة المشوهة ، بمزيد وتعميق لمعادلة التوفيق بين ثنائيات النهضة . وليس على الإطلاق بمحاولة " التركيب " بين عناصر الإنتماء للحضارى إلى الجذور السابقة على الإسلام فى أرضنا ، والنهضة التالية فى نروعة إزدهار الحضارة الإسلامية ، والنهضة الأوروبية من حيث الجوهر وليس من حيث نتائجها المادية المباشرة .

فى غياب هذا التركيب ، وغياب الصدام مع أنماط الإنتاج الاقتصادى القديم ومنظومة القيم التابعة لها ، اختلط الطموح إلى الإستقلال بالحاجة التكنولوجية إلى الغرب والحاجة الشرعية إلى الإسلام . ومن هنا كانت الإزواجية بين القوانين الوضعية والمؤسسات الدينية الثاوية داخل الضمان والعلاقات الاجتماعية وفى صياغات القوانين غير المكتوبة كالأعراف

والتقاليد، وفي الكثير من إجراءات الدولة "الوطنية" الخارجية حديثاً من إيسار الهيمنة العثمانية في الأغلب ، وقد وقعت حديثاً أيضاً في إيسار الإستعمار الغربي . ولم تستطع محاولات الإختراق أن تتجاوز هذا السقف . وكانت المحاولتان الوحيدتان الشجاعتان لعلي عبد الرزاق وله حسين نموذجين لأعلى وأرقى درجات الصعود ، ومثلين على حتمية التراجع في منتصف الطريق . وهو تراجع البرجوازية أولاً من قبل أن ينعكس على صفوفها . وكان هذا التراجع نفسه في إرتباط وثيق بمراحل السقوط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي التي عرفناها بعد نهاية ولاية محمد علي ، وإخفاق الثورة العربية ، وهزيمة النظام الناصري .

وهي على الوجه الآخر للعملة ، هزيمة النهضة ، وسقوط معادلتها بكل ما اشتملت عليه من ثنائية وتوفيق . أي أنها كانت وما تزال سقوطاً للإصلاح الديني (الذي دعونه تأويلاً للنص واجتهاداً في التفسير) وسقوطاً للتكنولوجيا والأيدولوجيات المحتكمة إليها ، وسقوطاً لبرجماكية الجمع بين الطرفين . وقد كان هذا السقوط المتعدد العناصر والعوامل مرادفاً لاتعدام قدرة الفئات البينية للبرجوازية (= البرجوازيات العربية) على الإستقلال والقطع البنيوي مع الإحتكارات الأجنبية . وكان الغرب نفسه هو الذي ضرب طموحات الإستقلال الوطني بالمدافع ، وضرب طموحات الليبرالية المحلية بالتحالف مع الأقليات الدكتاتورية . بل ، لقد امتد التحالف لكي يصبح مثلثاً يضم الإحتلال والإستبداد والتخلف : أعنى الغرب (العسكري والإقتصادي) والحكم الدكتاتوري والثيوقراطية . ولكن هذا الاتجاز السلبي للغرب لا ينفي أن الشرائح السائدة من البرجوازية الشائنة هي العنصر البنيوي الحاسم في المجموعة التالية من النتائج :

* قصر فترات الصعود الاجتماعي والسياسي وطول فترات السقوط : أي الدكتاتورية والمزيد من التبعية .

* اقتران الاتوقراطية بالثيوقراطية (محاولة الملك فؤاد أن يكون خليفة المسلمين بعد انهيار الخلافة العثمانية ، وإطالة الملك فاروق للحجته قرب أواخر حكمه والإيعاز إلى البعض بمحاولة المناداة به أميراً للمؤمنين ، ومحاولة أنور السادات أن يدفع ببعضهم من داخل البرلمان لجس نبض النواب بشأن الإعراف به خليفة) .

* تعاضل الديموات الثيوقراطية المنظمة بدءاً من عام ١٩٢٨ تاريخ ميلاد الإخوان المسلمين ، بعد محاكمة على عبد الرزاق ١٩٢٥ ومحاكمة طه حسين ١٩٢٦ . وانتشار الإرهاب والإرهاب المضاد : مقتل الخازندار ، ومصرع النقراشي ، واغتيال أحمد ماهر ، ومحاولة اغتيال جمال عبد الناصر ، ومحاولة اغتيال حسن أبو ياشا ومكرم محمد أحمد والنبوي إسماعيل (وقائع ممتدة من الأربعينات حتى الثمانينات) مروراً باغتيال السادات الذي كان قد شجع الإخوان والجماعات لمواجهة خصومه السياسيين . (وانتهاء بمحاولة اغتيال زكي بدر أواخر ١٩٨٩) .

* الإرتباط الوثيق بين الحكم الفردي والعائلي والعشائري وبين ادعاء الحكم بالشريعة ، كما هو الحال في كثير من الدول العربية ، وبين الحكم العسكري وإدعاء تطبيق الشريعة ، كما هو الحال في دول عربية أخرى ، وبين امتيازات طائفية والحروب الأهلية الملعنة وغير الملعنة .

* توليد أركان جسم عنصري غريب على المنطقة ، وتبرير وجوده القام على دعاوى دينية ، والمسيرة المعاكسة بدءاً من الحرب العربية الشاملة ضده عام ١٩٤٨ إلى التطبيع بينه وبين أكبر دولة عربية بعد ثلاثين عاماً .

* هزيمة شعارات الدولة الوطنية وإزدهار الشعارات الثيوقراطية .

مضت هذه النتائج متوازية ومتقاطعة برفقة التداخل المعقد بين عناصر النهضة والتطور لأشباه وأشباح البرجوازيات الهجين المشوهة والممسوخة . وكان التفاعل بين هذه النتائج هو الذي أفضى إلى التجاور بين بعض القشور العلمانية والنسيج الأوتوثيوقراطي في البنية الأساسية للدولة والمجتمع العربي الإسلامي المعاصر . هذا التجاور الذي يجعل الفكر الديني السلفي الراهن يقيم دعواه ضد الجاهلية الجديدة بصفتها علمانية ، ويجعل بعض تيارات الفكر العلماني المعاصر يقيم دعواه ضد الجاهلية الجديدة بصفتها ثيوقراطية . وقد فات الفريقان كلاهما أن العلمانية كالثيوقراطية مجرد عنصر في بنية أكثر شمولاً ، وأن مظاهر إحداها لا تبدو في الصيغة القانونية وحدها ، بل في جملة القيم والأنساق المعرفية وضوابط السلوك الفردي والجماعي والمؤسسي .

فى هذه الحال نقول إن النظام العربى المعاصر ليس علمانيا فى الجوهر . وعلامات الديمقراطية يمكن الإشارة إلى أهمها على النحو التالى:

- (١) جميع الدول العربية ، باستثناء لبنان ، تنص فى صدر دساتيرها على أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام ، وأحيانا يضاف دين رئيس الدولة ، وهو - باستثناء لبنان أيضا - الإسلام ، وغالبا يضاف أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع . وأحيانا لا يكون هناك دستور بإعتبار أن القرآن هو النص التشريعى الوحيد كما هو الحال فى السعودية ، أو أنه "شريعة المجتمع" كما هو الحال فى ليبيا . وبالرغم من أن الدولتين تختلفان فى اللافتات ، فإنهما يتوحدان فى البنية الأساسية حيث تتعدم الأحزاب السياسية فيهما .
- (٢) جميع الدول العربية لا ينفصل فيها الدين عن بقية المواد الدراسية فى مختلف مراحل التعليم .
- (٣) فى جميع الدول العربية دار للإفتاء وأحيانا مؤسسة رسمية كالأزهر فى مصر ومجمع البحوث الإسلامية فى السعودية.
- (٤) وفى جميع الدول العربية لا ينفصل الدين عن بقية المواد الإعلامية فى أجهزة البث الإذاعى والتلفزيون والصحافة . وتحتل المواد الدينية حيزا كبيرا إذا قيس بالمواد العلمية والثقافية والترفيهية .
- (٥) ويقوم النظام اللبنانى الذى لا يعترف بدين ما للدولة على أساس التوزيع الطائفى للمناصب السياسية والوظائف الكبرى للدولة .
- (٦) وتصل السلطة الدينية فى الكثير من الأقطار العربية إلى حد وقف العمل أثناء الأذان وأوقات الصلاة .
- (٧) وفى جميع البلاد العربية أيديولوجية دينية شعبية راسخة تحتل فيها نصوص الكتب الدينية بالتاريخ الاجتماعى للمسلمين بالخرافات المنسوبة من عصور الانحطاط . وتشكل هذه الأرضية الأيديولوجية مناخا جاهزا لإستقبال وتدعيم التيارات الدينية السياسية . وتشكل أيضا عائقا فى بعض الأحيان يحول دون التطور والتقدم ، ويقمى التعارض مع أية بادرات تتسجم ومنجزات العلم .

(٨) وفى الحالة الوحيدة المعروفة باسم البورقيبية اتخذت إجراءاته «العلمانية» سمات التبعية للغرب والإستفزاز المتعمد للشعب ، واقتربت بالدكتاتورية.. الأمر الذى مهد المناخ الاجتماعى والسياسى لإستقبال السلفية الدينية والتحمس لخطابها . ومع ذلك لم يجرؤ بورقية على إتخاذ قرار بالمساواة فى التوريث أو الزواج للمدنى .

(٩) وفى أغلب البلاد العربية اضطهدت التيارات اليسارية المختلفة إضطهادا لم يسمح لمشروعها - ومن ضمنه العلمانية - أن يرى النور .

(١٠) وفى الأقطار ذات الرايات القومية أو الإشتراكية كانت الطائفية أو القبلية هى البنية الاجتماعية للنظام الذى فقد المصادقية بانحيازه الفعلى للروابط الدينية والمذهبية على حساب الدعوة المعلنة إلى الرابطة القومية أو الرابطة الاشتراكية .

وعلى هذا النحو لم تكن هناك علمانية عربية فى أى وقت . وإنما كانت هناك أوتوقراطية عسكرية أو أوتوقراطية دينية ، وقد تتوحد الإثنتان . والإستثناءان الوحيدان - لبنان وقونس - شوهت الأول الطائفية المعلنة ، وشوهت الآخر الدكتاتورية المدنية إن جاز التعبير عن حكم " الشخصية التاريخية " رمز الإستقلال الشكلى والقيادة الكاريزماتية .

فالنظام العربى المعاصر يتكون - بعد التحرر من الإستعمار القديم - من حكم أبوى ونظام بطريكى ، يقوم جزء منه على أساس انتساب الحاكم إلى السادة الأشراف من أهل الرسول الكريم . والحكم فى هذا الجزء وراثى غير مقيد بالدستور ، وإنما البيعة أو إمارة المؤمنين هى ركيزة السلطة . ويقوم جزء آخر على رموز الانقلابات العسكرية التى لا تغامر السلطة إلا بالموت الطبيعى أو القتل أو الانقلاب العسكرى من جديد . والجزء الضئيل الهامشى الذى يقوم على أساس الحزبية أو الانتخابات سرعان ما يتحول إلى حكم القبيلة أو الطائفية أو الكتيبة المسلحة . وهكذا يلتقى النسيج الأوتوقراطى للدولة العربية المعاصرة بهذا النسيج نفسه فى المجتمع : العائلة ، العشيرة ، القبيلة ، الطائفة ، المذهب ، الدين . ومن ثم يتطابق حرفيا المحتوى الاجتماعى للسلطة الأوتوقراطية فى الدولة (النظام السياسى)

والمجتمع (سلطة الرأي العام ، وسلم القيم المعيارية ، والعلاقات الاجتماعية). وتنخفض قدرة أنماط الإنتاج ووسائله على تغيير القيم والعلاقات الاجتماعية، فلا تتحول مثلاً من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي الحديث بمعدلات وكيفيات يمكن معها القول بأننا "نتطور" من قيم متخلفة إلى علاقات إنتاج متقدمة . إننا لم نمارس الإبداع الصناعي ، بل نقلناه دون إيمان كبير بمحتواه العقلاني . لذلك لا تؤثر فينا نتائجه بالقدر الذي أثر به في غيرنا من مبدعي الحضارة الحديثة والمنتجين لأنظمتها في الفكر ومنظوماتها في القيم . ولذلك نفاجاً أحياناً بمجتمع سباق إلى منتجات الحضارة الغربية كالمجتمع اللبناني ، وهو من طلائع النهضة العربية الحديثة، وإذا به خلال الخمسة عشر عاماً الماضية يثبت أنه ما يزال في العمق مجتمع طائفي ، مذهبي ، عشائري ، دمي ، حتى وهو يرفع عالياً رايات الليبرالية والعلمانية. ونفاجاً أحياناً أخرى بمجتمع سباق إلى "الإشترابية العلمية" كالجنوب اليمني ، جمع بين الأصل القومي العربي والماركسية - الأب والام للعلمانية العربية - فإذا به في التطبيق مجموعة من القبائل المتناحرة كأجدادها ، والدموية حتى النخاع . الرؤساء يلكون بعضهم بعضاً ، واللجان المركزية تُصَفَّى نفسها بنفسها . والحرب الأهلية هي حرب القبائل ، أيناها من الإدعاء القومي العربي فضلاً عن الإدعاء الماركسي ؟ . إن الفجوة الواسعة بين الإدعاء والواقع لم يملأها في المثليين سوى الدم اللبناني والدم اليمني . وليست هذه سوى الديمقراطية الراسخة في عمق الأعماق ، سواء كانت شريعة مباشرة أو مؤسسات ضاغطة أو علاقات وقيم اجتماعية أو أيديولوجية شعبية سائدة وصامدة رغم المتغيرات المادية والهيكلية فوق السطح .

وبالإضافة إلى الجنور الغائرة في أرض النظام العربي المعاصر (بدءاً من النشأة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المشوهة للبرجوازية ، وانتهاء بالمعالجة التوفيقية للنهضة التي لم تعرف الإحياء لحضارة قديمة ولا التواصل مع حضارة وسيطة ولا التفاعل مع إنجازات الآخرين) فإن هزيمة ١٩٦٧ للناصرية وأشباهها كانت في واقع الأمر لأرقى مراحل النهضة. كانت الناصرية قد وعدت بمبنى جديد للنهضة يقوم على ثنائية جديدة هي "....." : بينة والعالم" بدلاً من الإسلام والغرب . كانت القومية

العربية فى المفهوم الناصرى تتضمن الإسلام لتأصيل الوحدة القومية ، وكان العالم فى المفهوم الناصرى يتضمن العصر وفكره وراثته الإنسانى . ولكن الثنائية الجديدة اعتمدت على التوفيق أيضا ، وليس على التركيب الذى كان يتطلب إبداعا جديدا للديمقراطية واستقبالا جديدا للقوى الاجتماعية القادرة وحدها على صنع " الثورة الثقافية " التى تحل مكان النهضة . لكن الناصرية اكتفت بتشديد للدخل النظرى ولم تستكمل البناء الواقعى . لذلك فحين سقطت المحاولة كان الأمر هزيمة نهائية لأرقى مراحل النهضة . ولا كانت هذه الهزيمة تعنى ضمنا غياب البديل " الثورة الثقافية الشاملة " ، فقد كان البديل الجاهز هو الثورة المضادة ، وفى مقدمتها أكثر اتجاهات الفكر الدينى السلفى ثيوقراطية . وقد تسلسلت الثورة المضادة من منافذ عدة فى طليعتها غياب الإبداع الديمقراطى وتغيب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة والمستقبل ، والفجوة بين الواقع والشعار ، والإعتماد على المعالجات الأمنية لمسائل الفكر والتنظيم الثيوقراطى ، وانعدام القدرة لدى الطبقات أو الفئات المستفيدة فى القطع البنئوى مع الخصوم . ولأسباب عديدة كان مركز الثورة المضادة فى مصر - كما كانت لأسباب ذاتها مركزا للثورة - ولكنها فى الحالين كانت تؤثر سلبا وإيجابا على بقية أنحاء الوطن العربى .

وهكذا كان أول إنجازات الثورة المضادة الإفتتاح على السلفية القديمة والجديدة ، ودعمها فى مواجهة القوميين والديمقراطيين والماركسيين . ولم يكن من قبيل الصدفة أن يتعاضد المد السلفى ، وأن يعض اليد التى فتحت له أبواب السجون ، ورفعت شعار " العلم والإيمان " . كانت تقصد الغرب بالعزم ، والإسلام بالإيمان . مرة أخرى الإسلام والغرب ، ولكن الزمان كان قد تغير . كان التوفيق الهش بين الطرفين قد ذاب فى هزيمة ١٩٦٧ ، وغاب تماما أثناء الطيران إلى القدس المحتلة فى ١٩٧٧ ، وانتهى الأمر بدخول القوات الصهيونية بيروت ١٩٨٢ . وانتحر أكبر شعراء لبنان وأحد أبرز الشعراء العرب فى اليوم الثانى من الغزو ، خليل حاوى الشاعر المسيحى القومى العربى ، انتحر دلالة على أن دائرة الهزيمة قد اكتملت فى خمسة عشر عاما ، فلم تكن الهزيمة عام ١٩٦٧ ولا غزو بيروت عام ١٩٨٢ حصارا عسكريا ، وإنما كانت الدائرة - سقوط النهضة - قد اكتملت وانغلقت وشكلت حاجزا نهائيا بين ما كان وما سيكون . وقد تداعت الأحداث من مصر إلى

بقية أقطار الوطن العربى ، بالإنتشار السياسى والإرهابى للسلفية الراديكالية التى انتهى المطاف ببعض أجنحتها إلى برلمانات بعض الدول العربية ، وإلى الشرعية السياسية ، المنظمة أحيانا .. بالرغم من العنف المسلح الذى مارسه أجنحة أخرى فى شوارع القاهرة ودمشق والجزائر وتونس . ومن ناحية أخرى تداعت الحوادث بدءا من مقاطعة مصر فى قمة بغداد ١٩٧٨ إلى عودة مصر لجامعة الدول العربية عام ١٩٨٩ مروراً باعتراف منظمة التحرير الفلسطينية بإسرائيل ، واستئناف العلاقات الدبلوماسية بين أغلب العرب ومصر وموافقتهم الجماعية على اعتراف منظمة التحرير . وهو بالطبع يختلف عن إعتراف السادات ، لأنه يتزامن مع استمرارية الإنتفاضة وإعلان الدولة الفلسطينية وإعتراف نسبة عالية من المجتمع الدولى بها . ولكن هذه الأحداث لم تكن فى جوهرها العميق أحداثا سياسية فقط ، وإنما كانت فى الوقت نفسه أحداثا فكرية كبرى ، تتصل بمفهوم الهوية القومية من ناحية ، وتتصل من ناحية أخرى بالموقف من الأساس الدينى لنشأة الدول . ولم يكن كلا المفهومين بعيدين عما جرى فى لبنان من حرب أهلية ذات طابع طائفى أعلنت بعض قواه عن تحالفها مع إسرائيل وتدرجت القوى الأخرى فى إقامة علاقات عملية مع هذا " الكيان الصهيونى العنصرى " كما كان يسمى ، وكما استطعنا فى الماضى أن ننتزع تصريحاً بهذا المعنى من الأمم المتحدة . ولم يكن كلا المفهومين كذلك بعيدين عما جرى فى مصر من أحداث طائفية رأت فى الصلح مع أعداء الله " عدواناً على للمسلمين ، لا بأس أن يدفع ثمنه المسيحيون المصريون باعتبارهم من " أهل الكتاب " . كان التفسير الدينى للصراع العربى - الصهيونى أبعد ما يكون عن التفسير الوطنى أو القومى ، فقد كان الصراع - عند أصحاب هذا التفسير - ولا يزال بين المسلمين واليهود . وعلى هذا النحو ، فإن وجود المسيحيين على خريطة الصراع لن يكون لمصلحة الإسلام ، بالرغم من الموقف الرسمى للكنيسة المصرية بمنع الأقباط من الحج إلى بيت المقدس .

على أية حال ، فإنه إذا كانت الهزيمة عام ١٩٦٧ هى نقطة البداية لهذا المد الثيوقراطى المتعاطف ، فإن هناك أربع نقاط تحول تاريخية قد أسهمت فى تحصين هذا المد وإطالة عمره وهذه بمختلف وسائل الحماية .

أول هذه النقاط هو النفط أو الثروة النفطية الكبرى التي تلت حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، فقد انفجرت هذه الثروة في الأقطار التي لجأ إليها الإخوان المسلمون من الزمن الناصري . وهو ذاتها الأقطار التي توهمت أنها تسلمت القيادة العربية بعد الهزيمة الناصرية ، وكان يهملها الإسراع بتحويل الأنظمة الوطنية إلى الوجهة التي طامها حلمت بأن تكون سمسار الوصول إليها . وهي أخيرا الأقطار التي هاجر إليها المصريون واللبنانيون والفلسطينيون والسوريون والتونسيون والمغاربيون واليمنيون من القوى العاملة الفائضة التي تحتاج إليها التنمية في بلاد النفط .

وقد كان من الطبيعي لهذه القفزة النفطية - داخل الدائرة المظلمة المغلقة على إحياءات الهزيمة المستمرة - أن تثمر نوعا من " العنصرية النفطية " لدى أبناء الأقطار المنتجة تقابلها " شوفينية وطنية " لدى العاملين فيها من أبناء الأقطار غير النفطية . وكان من الطبيعي كذلك أن ترعى الحكومات النفطية هؤلاء اللاجئين إليها تحت راية الإرهاب الناصري أو البعثي للمسلمين الصالحين ، فاستطاعوا أن يحصلوا على الأموال اللازمة للنشاط السياسي داخل وخارج أوطانهم الأصلية . وهو النشاط الذي استطاع أن يؤسس بؤرا مسلحة . وتمكنت تلك الأقطار من التمويل المباشر بالتبرعات العلنية للحكومات أو للقطاع الخاص لبناء المساجد والمستشفيات والمدارس ودور النشر . وكان العاملون من الطبقات الشعبية - وبعض المثقفين - جيشا احتياطيا لقيم المجتمعات التي عاشوا فيها ، حتى إذا عادوا إلى بلادهم نقلوا إليها عادات وتقاليد وأساليب حياة مواطن الهجرة .

وثاني هذه النقاط ، الإنفتاح . وهو يرتبط بالنقطة الأولى ، ولكنه يتجاوزها إلى وسائل الاستثمار . إن هذا الإنفتاح الذي يعتمد على التجارة الربوية القائمة على الإستيراد والتصدير والتخريب والخدمات يفتح الباب واسعا أمام مجتمعات الإستهلاك ، ويغلق الأبواب أمام الإنتاج الوطني الواسع ، الأمر الذي يؤدي بمجتمعات التخلف إلى الإستدانة بغير قدرة على السداد ، وإلى الإنفجار السكاني الذي يعرض الشعور بالآمان ويجسم حالة اللامبالاة ، وإلى الإدمان على المخدرات المادية والعقلية من السموم البيضاء والسموم السوداء التي تعبر عن العجز في مواجهة أعباء الحياة باللجوء إلى عالم الفنتازيا أو عوالم الغيبوية . ويخرج الشباب من الفقراء شاهرين سيوفهم

باحثين في ظلام اليأس عن الحرية والعدل . وهم لا يرون السلسلة المعقدة من الممولين للسوق السوداء والمحرضين على اليأس ممن يستغلون فقرهم ومحدودية تفكيرهم ويغفونهم نفعاً إلى تحطيم المعبد على رؤوسهم وعلى الآخرين . وقد كانت شركات توظيف الأموال وما تزال نموذجاً على "الإنفتاح" الذي يستغل الطموحات المحرمة للثراء السريع والصباغات للمنفعة لتبرير الحرام باسم الدين . ويقف بعض علماء الدين موقف الدعاة لهذه الإمبراطوريات التي تسرق عرق المواطنين المخدوعين والطامعين وتهرب بها إلى المصارف العلمانية غير الإسلامية التي يتعارض عملها كلياً مع إساءات الأباطرة عن الربا ، بل إن هذه المصارف يملكها من لا علاقة لهم بالإسلام من قريب أو بعيد . كان الانفتاح وسيظل في بلادنا قناعاً للتبعية ، وتسويقاً لشرعيات الديمقراطية الجديدة .

وثالث هذه النقاط ، الحروب الأهلية المعلنة وغير المعلنة ، وخاصة في لبنان . وبالرغم من أن الصراع اللبناني في بداياته الأولى كان صراعاً اجتماعياً بين فقراء البحر والمزارع والأسواق والموظفين الصغار والطلاب والمعلمين وأحرمة الفقر حول العاصمة ، وبين أرباب البنوك والمخدرات والجاسوسية والدعارة وعملاء الترانزيت والسياحة والخدمات والشركات الأجنبية ، فإنه سرعان ما اكتسب هذا الصراع بالألوان الدينية والطائفية والمذهبية القانية.. ذلك أن تكوين لبنان في الأصل لم يعتمد مبدأ المواطنة فضلاً عن تكريسه وترسيخه عبر التفاعلات الاجتماعية التي تبلور القوام الوطني - الطبقي . وإنما إعتد مبدأ الطائفة . لذلك تحولت الحرب اللبنانية إلى مصدر للإشعاعات الطائفية الملوثة . وهي أيضاً مرتبطة أوثق الارتباط بالنفط والانفتاح في موازاة تطور الثورة المضادة لمصر (وفلسطين ولبنان باعتبارهما حلقتين ضعيفتين في السلسلة العربية) والتوازن المحكم بين الإحتراف أو التطبيع الرسمي التدريجي مع الكيان الصهيوني وبين تعاظم المد السلفي الراديكالي . لقد بدأت الحرب في لبنان عام ١٩٧٥ عشية الاتفاق المصري - الأمريكي - الإسرائيلي على فك الإشتباك الثاني في سيناء ، وقامت إسرائيل باجتياح الجنوب اللبناني بعد التوقيع على اتفاقيات كامب ديفيد . ثم كان الفوز الشامل للبنان عام ١٩٨٢ بعد التبادل الدبلوماسي بين مصر وإسرائيل بعامين . هل هذا التوازن في مسيرة الأحداث من قبيل

المصانفات ؟ وهل من قبيل المصانفات أيضا أن يرتبط نظام التمييز في السودان بتطبيق الشريعة الإسلامية والمساهمة المباشرة في نقل الفلاشا (اليهود الاثيوبيين) إلى إسرائيل ، وتهديد الوحدة الوطنية السودانية بالتقسيم بين شمال وجنوب ، بسبب قوانين سبتمبر التي ترفع راية الإسلام ؟

ونصل إلى النقطة الرابعة ، وهي الدولة الشيعية الجديدة في إيران . وأخيرا تحقق الحلم الذي هن العلمانيين أنفسهم في جميع أنحاء العالم : ثورة شعبية يقودها رجال الدين ضد أقوى قلعة للطغيان الشاهنشاھی .

تجلت الحقيقة تدريجيا ، وإذا برجال الدين سرقوا الثورة من الشعب . وتحولت إيران إلى طاحونة دموية لا تقل بشاعة عن زمن الشاه محمد رضا بهلوی . وشتت الدولة الدينية في إيران حريها على العراق ثماني سنوات ، ارتكبت خلالها أفظع الجرائم بحق الإنسان . ولكنها بقيت نموذجاً وإلهاماً ومركزاً لأخطر أنواع الفكر الديني السلفي ، تدعم الشبكات الإرهابية الواسعة الانتشار والمنظمات الدينية السياسية في مختلف أرجاء العالم وأساسا في الوطن العربي ، ومصر في موضع القلب .

كانت هذه النقاط الأربع ، بالرغم من هزيمة دعاوى إيران في شن الحرب وسقوط أكبر شركات توظيف الأموال في مصر ، هي الإطار العام لصورة العلمانية التي تزداد تشويها والثيوقراطية التي تزداد تعاظما في الدولة والمجتمع على السواء .

ومن هنا أصبح البحث عن علمانية جديدة هدفا حضاريا ينقذ بلادنا من الإنقراض ولو بالسلب ، أي بزيادة الكم العبثي للوجود أو ما نسميه بالزيادة في عدد السكان . هذه الزيادة قد تصبح بمعنى ما نوعاً من الإنقراض .

ولا بد من أجل ذلك أن نقر سلفاً بإخفاق الأشكال الشائنة للعلمانية التي كانت أو ما يزال بعضها سائداً في أقطارنا إلى الآن . وبالطبع ، فالخطاب هنا ليس موجهاً إلي الدولة العربية المعاصرة التي تعيش أيا كان موقعها الجغرافي أو العقائدي في دائرة الهزيمة المخلقة .

يجب أن ننتهي في البداية إلى أننا لسنا وطاناً ليبرالياً كالغرب المعاصر ، ولا نحن بالوطن الذي يشق طريقه نحو الاشتراكية . وفي الحالين ، فإن

العلمانية تتخذ معنى يتسق مع البنية الاقتصادية .. الاجتماعية . وليس بيننا من يفكر فى علمانية النازية والفاشية . ولكن قد يكون بيننا أحد اثنين : علمانى على الطريقة البورقيلية المأخوذة عن كمال أتاتورك ، وهى جزء لا يتجزأ من نسيج التبعية الصارمة للغرب . أو علمانى على طريقة " النهضة" التوفيقية التى انهزمت ، وحين أراد السادات بعثها تحت شعار " دولة العلم والإيمان " تآكلت الهزيمة .

نحن نحتاج إلى علمانية تسهم فى الاستقلال ، هى جزء من بناء الدولة القومية الحديثة .

ليست العلمانية ، بطبيعة الحال ، مبدا ينطوى على الإطلاق أو التعميم ، بل هى مفهوم نسبى يرتبط تعريفه ومداه بالزمان والمكان .

وحتى الآن لم يثبت قط أن المسيحية أو الإسلام أو اليهودية قد أسست دولة تخلو من التمييز العنصرى وتحصر عمليا على إحقاق حقوق الإنسان بغض النظر عن اللون أو الجنس أو العقيدة . هناك فقط فى بعض حالات الكفاح الوطنى ، يمكن لأصحاب الإتجاهات الدينية أن يشاركوا فيها من منطلقات مختلفة ، كمشاركة الإخوان المسلمين فى حرب فلسطين حتى ولو كان المنظور الإسلامى هو أن الجهاد كان فى سبيل الله والإسلام . ومشاركة رهبان وقساوسة أمريكا اللاتينية فى مناهضة الطغيان الحاكم ، حتى ولو كان المنظور الكاثوليكي هو " لاهوت التحرير " . هذه حالات فى " المعارضة " . أما السلطة فشئ آخر ، لم يثبت إلى الآن أن التداخل بين الدولة والدين ، لمصلحة الإنسان أو العدل أو الحرية .

وهناك فى الأوساط السلفية العربية الإسلامية من ينفى قطعيا أن تكون هناك دولة دينية فى الإسلام ، أو أن يكون لرجال الدين سلطة فى الدولة الإسلامية . والسجال النظرى فى هذه الأمور قد يتحول إلى لجاج لا يساعد على إبراز الحقيقة .

والحقيقة الاجتماعية للسلطة تقول أنه لا بديل للعلمانية فى جدول أعمال أى تغيير للحاضر من أجل مستقبل أفضل للعرب ، مسلمين وغير مسلمين .

ولكن العلمانية التي تبحث عنها لا تطاردها في المجردات أو في الأطر المرجعية خارجنا . نستفيد من تجارب التاريخ ، نعم . ولكن إطارنا المرجعي هو واقعنا المباشر ، بكل سماته ومقوماته ومكوناته . وإطارنا كذلك هو حاجتنا إلى ثورة ثقافية شاملة لا إلى العلمانية وحدها .

هذه هي البوصلة إذن : علمانية لواقعنا ، وعلمانية كجزء من مشروع أشمل .

أما الواقع ، فهو بالغ التخلف والتحلل بكافة المقاييس العلمية ، ومن آيات تخلفه وتحلله هذا التمزق الملحن أو المسكوت عنه ، قوميا ووطنيا ودينيا ووطنيا وقبليا وعشائريا . وهو تمزق بنيوي من الجذور إلى الفروع .

والواقع أيضا هو سيادة القمع في الخطاب السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي . وهو القمع المتعدد المستويات والدرجات بدءا من سلطة الدولة وانتهاء بسلطة العائلة أو العكس ، مروراً بسلطة الرأي العام والعقيدة الشائعة والتراث . ويرتدى هذا القمع عند الحاكم أو الأب أو المعلم أو شيخ القبيلة أو عالم الدين أو رئيس الحزب شيابا دينية معلنة أو مضمرة .

والواقع كذلك هو التفاوت الطبقي الواسع الذي أفضي إلى شرائح ضيقة من كبار تجار العملة وكبار المقاولين وكبار تجار المخدرات وكبار المرتشين وكبار المختلسين وكبار تجار السوق السوداء وكبار السماسرة ، وكبار تجار الرقيق الأبيض وكبار تجار السلاح . وهي شرائح كونت طبقة كاملة غير منتجة من أصحاب الملايين ، وهرما كاملا من الطبقات والفئات والقوى الاجتماعية المطحونة والتي تزداد فقرا سواء بإفلاس الرأسمالية المنتجة عبر تصفية أعمالها الزراعية والصناعية وانضمامها إلى الطفيليين على الإنتاج أو تصفية أعمالها واستثمار أموالها في البنوك أو تصفية أعمالها والانضمام إلى الطبقات الأدنى ... جنبا إلي جنب مع تزايد نسبة البطالة سنويا والتضخم الدوري والعجز الفادح في ميزان المدفوعات وتناقص الناتج القومي وانخفاض معدلات التنمية .

يصبح المشروع الأشمل لمواجهة هذا الواقع هو " الثورة الثقافية الشاملة " التي تتناول في خطابها النقد الجذري للأسس الهيكلية لهذا الواقع، والنقد الجذري لأطروحاته الفكرية .

وخلال الربع القرن الأخير عرف الفكر العربي المعاصر قراءات نقدية
لايديولوجيات الواقع الوطنى بعد الإستقلال عموماً ويعد إنفصام عرى
الوحدة المصرية السورية خصوصاً ، وبعد هزيمة ١٩٦٧ على نحو أكثر
خصوصية . ويمكن الإشارة إلى بعض العناوين الدالة :

(١) الايديولوجية العربية المعاصرة ، لعبد الله العروى .

(٢) الخطاب العربى المعاصر ، لمحمد عابد الجابرى .

(٣ و ٤) النقد الذاتى للهزيمة (و) نقد الفكر الدينى ، لصادق جلال
العظم .

(٥) نقد الفكر القومى ، لإلياس مرقص .

هذه العينات من " النقد " الذى وجهه الفكر العربى المعاصر ، كان خطاباً
يتناول السلبيات والثغرات ، وليس " الجذور " أو الأسس العميقة لمشروعية
الدولة الوطنية الصديقة . وكان العجز والإخفاق لهذا النقد فى تشخيص
وتحليل اقتراح البدائل لهذه " الدولة " هو أن النقد كان يستهدف مله
الفجوات وليس القطيعة البنيوية . وهو لقاء موضوعى فى الجوهر مع الحكم
العربى المعاصر . إنه اختلاف فى بعض التفاصيل ، ولكنه اتفاق فى المبدأ
القطرى للدولة العثمانية - الثيوقراطية الهجين . أسباب ذلك أن هذا النقد
ينتمى إلى خطاب النخبة التى ولدت على وجه التقريب بين عامى ١٩٣٠ و
١٩٤٠ فهى النخبة التى تربت وتكونت لحظة تأسيس الدولة الوطنية الجديدة ،
وتداخلت مصالحها منذ البدء مع " الإستقلال " خاصة أنها قد خرجت فى
غالبيتها من صفوف الشرائح المستفيدة من " الثورة " و " حركة التحرر
الوطنى " والجملاء . هذه النخبة فى واقع الأمر هى التى أقامت الجسم
البيروقراطى - التكنقراطى للدولة الجديدة ، وأضحت أسيرة الوعي الذاتى
الذى يرى الأجزاء ولا يرى الكل . تماماً كما حدث فى الأدب والفن حين تنبأ
البعض بأن البيت آيل للسقوط ، ولكنهم جزء لا يتجزأ من أعمدة هذا البيت .
وكان شعارهم بعد الهزيمة هو " استمرار الثورة " فالخيال لم يمتد بهم إلى
أفاق ثورة جديدة .

هكذا لم يتسائل أصحاب هذه العينات من " النقد " النظرى أو الفنى
عن مدى المشروعية فى أصل البناء ذاته . قالوا أن هذا الشيخ أو هذا

الليبرالى أو هذه البرجوازية الصغيرة أو هذا المرجع الغربى ، هو السبب . لم يخرج أحدهم من البيت ، من فوقه ومن أسفله ومن جوانبه ليشهد أنه لم يتأسس على الصخر فما أن أقبلت العاصفة حتى أطاحت به واقتلعتته من الرمال التى شيد فوقها ، لذلك كان لا بد من " نقد النقد " بوضع الأصول كلها فى صيغة سؤال دون تحرير مسبق أو تقديس لاحق .

لا يجوز مثلا الاكتفاء بنقد النصوص فى معزل عن التحقيقات التى وقعت حتى اعتلى أصحاب النصوص أو المؤمنون بهم وبها عروش السلطة . ولا يجوز أيضا التخصص فى نقد جزئية أو بنية فى معزل عن بقية الجزئيات والبنى : الدولة والمجتمع ، السلطة والشعب ، الحكم والمعارضة ، الثقافة والحرب ، الإعلام والسلام . ولا يجوز أخيرا التفرغ لطرف من أطراف الإشكالية معزولا عن بقية الأطراف التى (قد) تكون على بعض الصواب ، ولكنها مسؤولة عن (كل) الخطأ من جانب الآخرين .

ومعنى ذلك أن نقد الفكر القومى يتجاوز نقد زكى الأرسوزى وساطع الحصرى وميشيل عقل وعبد الله الريماوى ومنيف الرزاز إلى نقد البنية الاجتماعية - الثقافية لهؤلاء الرواد ، وأصول تجاربهم المأخوذة عن الوحدة الألمانية والوحدة الإيطالية وفلسفة برجسون . ثم يمتد النقد إلى جوهر الوحدة المصرية - السورية التى تنازل فيها الحزب القومى العربى عن الديمقراطية ارضاء للقيادة الناصرية ، وتنازلت فيها القيادة الناصرية عن المضمون الاجتماعى للوحدة التى أمست فى التحليل الأخير " حاصل نفيين " فكانت الوحدة الانفصالية ، وسجلت عريضة تأييد الانفصال توقيعات دعاة - وبعضهم رواد - القومية العربية والوحدة . بل على هذا النقد أن يمتد إلى التجليات السلطوية والطائفية والعرقية للحكم " القومى العربى " ، وكيف تمرغت العلمانية فى الوحل ، إلى جانب الديمقراطية الذبيحة . ما علاقة هذه النتائج المنسوبة الدامغة بالأصول العنصرية فى الفكر والتجربة الأوروبية الذين نهل منهما الفكر القومى العربى ؟ وما علاقة هذه النتائج بالعداء المضمحل لليبرالية التى عرفتها علمانية الغرب للرأسمالى ، والعداء المضمحل للإشتراكية التى عرفتها علمانية الشرق الماركسى ؟ وما علاقة ذلك بالفجوة الواسعة بين الشعار اللامع "وحدة - حرية - اشتراكية " أو " حرية

اشتراكية-وحدة " وبين الواقع غير الوجدى ، الدكتاتورى ، الاستغلالى ؟
هل لذلك علاقة بالانتماء للطبقة لقيادة الأحزاب والحركات القومية العربية ،
أم أن له علاقة بوظيفة المثقف النخبوى فى جهاز الحزب (القومى العربى) أو
أجهزة الدولة (القومية العربية) ؟ وهى الدولة التى لم تحقق الوحدة ولا
الحرية ولا الاشتراكية ، بل ذبحت الحريات الديمقراطية وخفقت العدل
الاجتماعى تحت هذه الرايات .

لم يُجب أحد فى نقده للفكر القومى أو الدولة القومية على هذه
التساؤلات ، لأن قطاعا من "الجيل" كان جزءا لا يتجزأ من الوعى القطرى ،
الاثوثيرقراطى ، للحزب والدولة .

ولا نقد للفكر القومى ينفصل عن نقد الفكر "الإشتراكى" ، فكما أن
الوحدة الانفصالية قامت على أسس غير مبدئية تبرر الإذعان للدكتاتورية ،
أسس برجماتية (نرائعية) تنتفع من استبعاد "الآخر" سواء كان الآخر تيارا
سياسيا أو قوى شعبية ، فإن "الإشتراكية" المزعومة أقبلت وأدبرت على
أسس غير مبدئية تبرر هى الأخرى الإجراءات الدكتاتورية ، وتعبّر عن
احتياج انتهازى لصباغة التنمية التى لم تكن قط فى أى وقت تنمية اشتراكية
أو طموحة إلى التحول الاشتراكى . وهكذا كانت "الاشتراكية الديمقراطية
التعاونية" ثم "الاشتراكية العربية" وفى قول آخر "اشتراكية إسلامية" -
وكلها منبثقة من واقعنا لا علاقة لها بفكر الآخر وتجاريه - إلى "الإشتراكية
العلمية" فى الليثاق الوطنى المصرى ، وهو استخدام لمصطلح متداول فى غير
مرماه الحقيقى ولا سياقه الطبيعى ... بل مجرد "لافتة" أخفت مقدمات
الهزيمة . أين هو نقد الفكر "الاشتراكى" أو "التجربة الاشتراكية" التى
تتناول ما هو أبعد من "البرجوازية الصغيرة" ، تتناول "الإحتياج" إلى
الينابيع الدينية وشبه الدينية : عمر بن الخطاب ، عمر بن عبد العزيز ، أبو
ذر الغفارى ، إلى آخر الرموز التى "تبرر" بعض الإجراءات الوطنية بفيض
غامر من الإيديولوجيات الشيوقراطية . ولما تناقضت هذه الإجراءات مع
الغايات المعلنة للسلفية الراديكالية ، لم يجرؤ النقد الموجه "للإشتراكيات
العربية" أن يواجه الفكر الشيوقراطى فى عرينه ، وإنما التفت من حوله ونازله
فوق أرضه تحت رايات سلفية أخرى .

ما علاقة الفكر السلفى بالشعارات "الإشتراكية" للدولة الوطنية؟ ما علاقته من حيث البنية الإيديولوجية "للثوار" والبنية الاقتصادية - الاجتماعية للسلطة؟ ومرة أخرى لم يقدم لنا نقد الفكر "الإشتراكي" جواباً. لذلك لم يقل لنا أحد لماذا ضاعت العلمانية من كلا للمشروعين: القومى والإشتراكي؟ ولا بد لأى مشروع جديد يحمل لواء الثورة الثقافية للشاملة من أن يتضمن الجواب من خلال النقد الجذرى للنص المكتوب والنص المكتوب والنص الذى تحقق وإنهزم .

ولا بد لأى مشروع جديد يحمل لواء هذه الثورة من أن يطرح السؤال الذى غاب عن الخطاب النقدي المعاصر ، حول الليبرالية العربية . هل عرفنا الليبرالية أصلاً ، أين ومتى وكيف ؟ إن الفكر القومى يفترض أن العلمانية من البنود الأساسية لجدول أعماله ، والفكر الإشتراكي يفترض أن العلمانية بالنسبة له كالروح فى الجسد . وقد ثبت بطلان هذه الدعاوى فى التطبيقات العربية ، فماذا عن الليبرالية التى لا تكتسب دلالتها فضلاً عن مشروعيتها إلا إذا كانت العلمانية عمودها الفقرى ؟ دولة الاقتصاد الحر تقصل الدين عن الدولة تلقائياً . ولكن الذى حدث فى بلادنا أن الليبرالية الاقتصادية قد عاشت غالباً بمعزل عن توأماها الليبرالية السياسية ، وإنما قد عاشت عمرها فى ظل الإستعمار القديم أو الجديد ، وأنها عاشت أحياناً فى ظل نظام ثيوقراطى (الملكية المطلقة الوراثية التى تنسب نفسها إلى آل البيت) . وهكذا ، فإن التشوه الذى أصاب أشباه وأشباه البرجوازيات العربية للمسوخة بدءاً من مجتمعاتها المستقرة المتطورة وانتهاءً بمجتمعات النفط التى ازدادت تشوهاً ، قد أصاب الليبرالية بالهزال والكساح ، حتى الليبرالية الاقتصادية أقعدها عن الحركة حين قتل مبكراً رديفها السياسى (التعددية الحزبية والإعلام الحر) ومنع أية بذور علمانية من التطور والتبلور والفعالية ، بغزل النسيج الاقتصادي الاجتماعى السياسى للدولة والمجتمع من خيوط السلطة الدينية سواء كانت حروف النص أو علماء الدين أو العائلة المالكة أو الجنرالات ، أو هؤلاء جميعاً .

لم يطرح أحد السؤال الليبرالى بعد .

لذلك كان لا بد فى تقديم أى مشروع جديد للثورة الثقافية الشاملة من إعادة طرح الأسئلة القديمة والجديدة والمنسية والمزجلة ، عبر جيل ورؤيا

يقفان بمواجهة الأطروحات السابقة للدولة الوطنية و "نقادها" . لا يقفان بالقرب ولا في حالة توازن ، وإنما في المواجهة . ومن النقد الجذري سوف نتقدم قليلا إلى الأمام ، بعيدا عن الصور المأسوية لهزيمة الشعارات القومية والإشتراكية والليبرالية ، فكما أن بعضا من الملح رموز الفكر الوجدوى تركوا توقيعاتهم للتاريخ على عريضة الإنفصال ، كذلك فإن بعضا من الملح رموز الخطاب النقدي العربي المعاصر قد تحولوا إلى الإلتماءات الطائفية أو العنصرية أو السلفية التي عاشوا أئنع سنوات أعمارهم وحققوا نواتهم واكتسبوا مكانتهم في تاريخنا الثقافي من خلال " نصوصهم " الناقدة لهذه الإلتماءات . هذا النكوص أو الإرتداد ، بالرغم من مأسويته ، فإنه يكشف الأصل البعيد لنقدهم الجزئي المبترس المشوه ، وأسباب قصوره وهزيمته .

بعد هذا الحرث العميق للأرض التي نمضى فوقها ، علينا أن نواجه ذاتنا - هويتنا القومية . وقد تعرضت هذه الهوية لإضطراب شديد في موازاة المد السلفى ، حيث ساد الاعتقاد بأن الأممية الدينية هي البديل الشرعى للإلتماء القومى ، وأن العلمانية تبعا لذلك بدعة غريبة ملحدة مضادة للإسلام . لذلك كانت نقطة الإنطلاق الأولى فى أى مشروع للثورة الثقافية الشاملة ، هي الذات الثقافية - = الحضارية (= الهوية القومية) . هذه النقطة تتكون من خصوصيتين ، الأولى هي القومية العربية ، والثانية هي تعريب الأقطار المفتوحة .

أما الخصوصية الأولى فتمثل فى أن الإسلام كان أيديولوجية التوحيد القومى الأولى بين الشعوب والقبائل والعشائر حين تكونت منها نواة الأمة العربية التي امتدت جغرافيا وبشريا من المحيط إلى الخليج ، بينما بقيت شعوب اعتنقت الإسلام فى روابطها القومية المغايرة ، القديمة والسابقة على الإسلام ، والتالية له فى الوقت نفسه . وقد تعرضت الأمة العربية لإنتقالات متعددة من داخلها ومن خارجها استهدفت وحدتها السياسية فى دولة واحدة . ولكن الإسلام ظل عنصرا ثقافيا حضاريا قائما بالرغم من التمزق السياسى . وقد تمكنت المسيحية العربية باستقلالها عن الكنيسة الغربية من أن تثبت أهليتها وضرورتها لأن تكون عنصرا ثانيا يقوم فى البنية القومية بدور المصل الواقى من الطائفية وهمزة وصل بين التاريخ والمجتمع المتعدد وأحد أعمدة التوازن.

وقد تكونت الأمة العربية من أعراق وأديان ومذاهب وبيئات مختلفة ، فأضحت هذه النشأة التاريخية ميالدا حضاريا يفرض التنوع في إطار الوحدة كمدخل للإنتماء إلى هذه الأمة . لذلك ، فإن التعددية الثقافية والحضارية جزء لا ينفصل عن البنية الأساسية للأمة العربية . وهي التعددية التي تدعم وحدة هذه الأمة إذا حضرت الصيغة الديمقراطية ، أما إذا غابت فإن التعددية تفضي إلى الانقسام والتشردم . والأصول العرقية والدينية والمذهبية المختلفة لا تلتقي إلا في إطار الندية والتكافؤ والمساواة في الحوار وصنع القرار . إنه الإقرار المسبق باختلاف الأصول وتعدد الإجهادات وتنوع المصالح . هكذا تصبح العدالة الاجتماعية تخطيطا اقتصاديا وسياسيا للديموقراطية ، يبتعد كلياً عن ثباتية أية سلطة للنص أو المؤسسة أو الزمن . ليس من عصر ذهبي ولا من نص مقدس ولا من مؤسسة ذات حق إلهي في التأويل أو التشريع . علاقات التوازن الاجتماعية ، ومؤشرات التغيير ، بما يعنيه ذلك من قوى إنتاجية وعلاقات إنتاج ، هو الذي يشرع ويقرر دون أية مرجعية للأخلاق في الزمان (السلف الصالح) أو في المكان (الغرب) . المرجعية الوحيدة ذات الشرعية هي مصالح المنتجين وتحميد قوى الإنتاج في طريق التقدم .

ومن هنا ، فالإتصهار القومي التدريجي برفقة الإستيعاب العميق لمنجزات الحضارات السابقة على الإسلام والتالية له يفتح الطريق أمام الإبداعات الفلسفية والمنجزات العلمية بواسطة القطيعة المعرفية مع الماضي والمشروطة بالتواصل مع الحاضر . على هذا النحو يكتسب «تعريب الأقطار المفتوحة» مدلوله الحضاري العميق ، فلا تتناقض الوطنية المصرية أو السورية أو المغربية أو اليمنية أو العراقية مع الذات - الهوية القومية العربية ، ما دامت هذه الهوية ترث الحضارات الوطنية وتسلم ضمنها بخصائصها النوعية المستقلة . حينئذ تقف هذه الوطنية بمواجهة الدولة القطرية التي آلت - بالتفتت العرقي الطائفي - إلى إنتهاء . ولم يعد أمامنا موضوعياً ، سوى التحول السريع إلى دويلات قبلية أو مذهبية أو إثنية (عرقية) ، أو التحول إلى الدولة القومية .. فالحالة القطرية كانت مرحلة وسيطة تناسبت طردياً وعكسياً مع النشأة الاجتماعية لأشباه وأشباه البرجوازيات المشوهة المسوخة الإنفصالية - رغم أية شعارات - في ظل الاحتلال المباشر أو التبعية .

ويسقط معادلة النهضة التوفيقية التي كانت عماد القطريات الوسيطة ، لم يعد هناك سوى الانفرط المحتم تحت راية الأممية الدينية ، أو التوحيد القومى تحت راية الديمقراطية . هكذا تصبح العلمانية نسقا يكتمل ببقية عناصر الثورة الثقافية الشاملة ، ويغيب غياب أى عنصر آخر . إنها المعرفة العضوية وليست ثقافة النخبة ، فحيث لا تعارض بين الوطنية والقومية ولا تناقض بين عناصر التكوين القومى ومن بينها الإسلام العربى والمسيحية الشرقية ، لا يكون ثمة تعارض بين العلمانية والإيمان الدينى دون توظيف لهذا الإيمان فى بنیان الدولة ومؤسساتها التشريعية والتنفيذية . هذا الإيمان أيضا يطبع الذاتية الثقافية والهوية القومية بأحد ملامح بصماتها لى تمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين ، ولون تمييز بين المؤمنين وبعضهم البعض . ولا ضمان لذلك بغير إبداع الصيغة الديمقراطية التى تجعل من العلمانية قيمة معيارية يحكم عليها الجميع على اختلاف أديانهم أو اتجاهاتهم السياسية .

ولا إبداع للصيغة الديمقراطية الجديدة بغير الإسقاط النهائى لرواسب التوفيق بين المتناقضات ، واستبدالها بقوات " التركيب " بين مختلف عناصر الثورة الثقافية الشاملة . وإذا كانت الذات - الهوية القومية بكافة مقوماتها هى نقطة الإنطلاق ، فإن " العالم " بكافة مكوناته هو بنية الإساق . لسنا هنا بإزاء ثنائية جديدة . وإنما نحن بصدد منظومة معرفية تعتمد على ثلاثة أطراف .

أولها وحدة التراث الإنسانى . لن يفيدنا من جديد " الإنتقاء " من تراثا الدينى و " الإنتقاء " من منجزات الغرب ، فهذه الإنتقائية تمهد للتوفيق الهش بين المتناقضات التى حبلت بها ولدتها البرجوازيات المسوخة . والبديل هو أن التراث " حركة وعى " تتطلب اكتشاف قوانينها المضمره فى القيم والعادات والسلوك وأنماط الفكر . لسنا فى حالة استدعاء للماضى ، لأن التراث الذى نقصده هو التراث الحى فىنا . ولسنا فى حالة استحضار الإيجابى ونفى السلبى من التراث ، لأن التراث حاضر ولا يحتاج إلى استحضار ، ولأن فرز ما ندعوه إيجابيا عما ندعوه سلبيا مستحيل ، بالإضافة إلى أن السلبية والإيجابية قيم نسبية تختلف من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر ومن طبقة إلى أخرى . والتراث فى جميع أحواله بشرى من صنع أسلافنا وأسلاف أسلافنا ، ومن ثم فليس من مقدسات ، شعبادة

الماضي والإتغماس فى الغيبىيات لا يضعمان أيدينا على التراث ، بل على الأوهام العنصرية . أما اكتشاف القوانين المضمرة فى حركة التراث الحى داخلنا وخارجنا ، فإنها تضع أيدينا على مفاتيح التاريخ لأبواب الحاضر إلى المستقبل .

هذا التراث يتكون من البعد الاجتماعى الذى يصوغ التباينات بين الأفراد والجماعات والطبقات ، ومن البعد الوطنى أو القومى الذى يصوغ العقل الجمعى ، ومن البعد الإنسانى الذى يجعلنا بالانتساب إليه ورثة شرعيين لمتجزات الحضارة البشرية كلها ، وشركاء أصيلين فى عطائها حتى إذا تخلفنا زمنا عن اللاحق بركبها الصاعد . هكذا تسقط دعاوى السلفية المعاصرة فيما تسميه بالغزو الثقافى ، وما تدعو إليه من انكفاء على الذات فى أكفان الماضى . إن اكتشاف عالمية التراث الإنسانى جنبا إلى جنب مع البعدين الاجتماعى والوطنى ، هو عملية الهدم والبناء اللازمة لوعينا بضرورة تحرير الدين من الدولة وتحرير المجتمع من الأيديولوجية الشيوعية المتركمة من أقدم الأزمنة . لذلك كانت العلمانية المقترحة فى الثورة الثقافية المقبلة أكثر شمولا من أن تكون مجرد تحرير سلطة الدولة من سطوة رجال الدين ، بل هى إلى جانب ذلك وغيره برنامج متعدد المراحل والجوانب والوسائل لتحرير البنية الاجتماعية ذاتها من السيطرة الشيوعية الموقلة فى التخلف ، الأمر الذى يستدعى حربا ثقافية وإعلامية واسعة النطاق ضد الشعوذة والخرافات.

وهو البرنامج الذى تدعمه - إلى جانب اليقين بوحدة التراث الإنسانى للحضارة المعاصرة - ثورة الإتصال والمعلومات التى يستحيل معها فى المستقبل المنظور أن نتعامل وإياها كما تعاملنا مع تكنولوجيا الإنقلاب الصناعى الأول والثانى ، أى بمنطق براجماتى (نرائعى) يُخضع الانتفاع العملى بالتكنولوجيا لتجبريرات النص المقدس . لن يكون ذلك ممكنا ، لأن آليات الثورة الإلكترونية فى الإتصال والمعلومات تصادر على هذه النفعية الإنتهازية بقدرتها غير المحدودة على الإختراقات المعرفية لجدران الصمت والصوت . بل إن جانبها مهما من تطورات أوروبا الشرقية الأخيرة يعود الفضل فيه إلى ثورة المعلومات والإتصال التى لولها لما أمكن لهذه التطورات أن تتخذ هذه الأشكال والمضامين والمعدلات .

وهذا يقودنا إلى النقطة الأخيرة في بنية لقائنا " بالعالم " الجديد . ذلك أن هذا العالم لم يعد هو الذى كان قائما منذ ثلث أو نصف قرن . لقد تغيرت صورته ودلالاته ومحتواه ، ولم يعد ممكنا لمن يريد الحياة أن يظل خارجه . ومن بين أكثر المتغيرات تفجييرا للأطر والقوالب المعرفية القديمة ، هذه القوة للكاسحة لمبدأ حقوق الإنسان . وهي الحقوق التى تميز بين البشر أمام القانون ، وتضع أساليب القمع العنصرى أو الإضطهاد الدينى أو القهر الفكرى والسياسى فى مقام المحرمات . ولم يعد شعار " التدخل فى الشؤون الداخلية " صالحا للحيلولة دون محاسبة الذين يهدرون حقوق الإنسان باسم الحقوق الإلهية أو الأعراف والتقاليد أو القيم الاجتماعية السائدة .

ولا مفر للعلمانية فى هذه الحال من أن تكون همزة الوصل الرئيسية بين الذات القومية والعالم ، فإذا شئنا السكنى الأمانة فى هذا الكون أصبح الإستقلال القومى مشروطا بالوعى الإنسانى — العالمى . وليس الوقوع تحت هيمنة جديدة للمركزية الغربية ، وإنما انخراط فى السياق الشامل للحضارة الحديثة . وهى الحضارة التى أصبح من المستحيل أن نكون عبئا عليها أو مستهلكين لها دون إنتاج ومشاركة حية فى همومها واهتماماتها . والبحث عن علمانية جديدة للعالم الثالث عموما ، والوطن العربى خصوصا ، يبدأ من الوعى القومى بعالمنا المعاصر وعيا نقديا وشريكا فى صنع المستقبل البشرى .

وليس من بطاقة انتساب إلى هذا المستقبل ، سوى المساهمة فى تركيب عناصر الثورة الثقافية الشاملة ، فهذا التركيب وحده هو الإبداع الحضارى .

القسم الثاني
القومية بين الطائفية
والعنصرية

١-عروبة النخبة المصرية

يطمح هذا الفصل من مناقشة "مفاهيم العروبة فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى" إلى بلورة مجموعة من الأسئلة آن أوان طرحها : هل تعتمد النخبة المصرية آليات جهاز الدولة وحدها فى تصميم الرؤى وصياغة الإتجاهات الوطنية ، ومن ثم فهى تغير مسارات العمل الوطنى وفقا لإتجاه سلطة الدولة كلما تغيرت هذه السلطة ؟ هل كانت القومية العربية فى المرحلة الناصرية - على صعيد النخبة - سياسة أم أيديولوجية أم هوية ؟ هل من علاقة بين الرؤية النخبوية المصرية للهوية العربية فى الستينات وبين الإنقلاب الإقتصادى والاجتماعى والسياسى فى السبعينيات والثمانينات ؟ إن الجيل الثقافى المصرى الذى بلغ أول السبعينيات الثلاثين أو الخامسة والثلاثين من عمره هو الذى بلغ الآن الخمسين أو الخامسة والخمسين ، ومن ثم فهو الجيل الذى تحمل أعباء الدعوة العربية نظريا وعمليا بين الخمسينيات والستينيات (الوحدة المصرية السورية - الانفصال - التدخل فى اليمن - حرب ١٩٦٧) . وهو نفسه الجيل الذى تحمل أعباء الدعوات المضادة (مصر المصرية - الصلح مع اسرائيل .. الخ) .

على أية حال ، فى مجال التحليل والمقارنة لا بد من ضبط للقياس بحيث تظل مادة البحث وموضوعه فى إطار من النسبية التاريخية . أى أننا عندما نتناول "مفاهيم العروبة" فى الفكر الاجتماعى لبعض الجامعات المصرية (التي أفرزت جيل الثورة المضادة فى وقت واحد) . فإننا نجد أنفسنا سلفا أسرى لحظتين : الأولى هى الموقع الزمنى الذى ننتقل منه ، وهو حاضرتنا الراهن ، والثانية هى الموقع الزمنى لذلك الفكر الجامعى المصرى ، وهو عقد الستينيات من هذا القرن .

والموقع الزمنى ليس مجردا ، وإنما هو محتوى اجتماعى - ثقافى ، يقول إننا فى الوقت الحاضر نعيش انحصارا واضحا للفكر القومى العربى على صعيدى النظر والتطبيق ، بينما كانت الستينيات إحدى مراحل للد لهذا الفكر ، بالرغم من اشتغالها على نهاية الدولة العربية الموحدة : الجمهورية العربية المتحدة .

إن أرجع الإحتمالات الإحصائية تقول إن مادة "المجتمع العربى" قد دخلت برامج التعليم الجامعى فى مصر مع الوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨ ، وأن هذه المادة قد بقيت دون تغيير هام ضمن المواد الأساسية فى أقسام علم الاجتماع حتى التوقيع على اتفاقيات كامب ديفيد عام ١٩٧٨ . أى أن ثمة مسافة تاريخية بين البداية والنهاية تبلغ عشرين عاما . هذه المسافة التاريخية تشارك مع عناصر أخرى فى صياغة القيمة المعيارية ، فنحن من بُعد تاريخى نرى "الحدث الثقافى" على نحو مختلف عن معاشية لحظة حدوثه.

ومعنى ذلك أننا فى إطار للمسافة بين عام الوحدة المصرية السورية وعام كامب ديفيد ، نستطيع أن نلاحق مفاهيم العروبة فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى انطلاقا من القيمة للمعيارية التالية :

* إن هناك جيلا آخر تكون ثقافيا خلال الفترة الواقعة بين عامى ١٩٥٨ و ١٩٦٨ وقد تأثر أيضا سلبا وإيجابا بأحداث تلك المرحلة التاريخية الممتدة من سقوط دولة الوحدة أو ما تواضعنا على تسميته بالإنفصال إلى سقوط النظام الناصرى أو ما تواضعنا على تسميته بالهزيمة .

* إن هناك جيلا آخر تكون ثقافيا خلال الفترة الواقعة بين عامى ١٩٦٨ و ١٩٧٨ ، وقد تأثر أيضا سلبا وإيجاباً بأحداث "أيلول الأسود" الذى خرجت فيه المقاومة الفلسطينية من الأردن ورحل جمال عبد الناصر وحرب ١٩٧٣ وحرب لبنان ١٩٧٥ واتفاقية فك الاشتباك الثانية على جبهة سيناء ١٩٧٦ وزيادة القدس المحتلة ١٩٧٧ وتوقيع اتفاقيات كامب ديفيد و الاجتياح الصهيونى لجنوب لبنان ١٩٧٨ .

* هذان الجيلان فى واقع الأمر هما جيل واحد من مرحلتين ، الأولى مرحلة التكوين والأخرى مرحلة الفاعلية . ونحن الآن فى صيف ١٩٨٩ أى بعد إحدى وثلاثين عاما من " الوحدة المصرية السورية" نراجع المفاهيم

القومية العربية التي تلقاها الجيلان المذكوران أو الجيل ذى المرحلتين فى الجامعات المصرية من موقع تاريخى - اجتماعى - ثقافى ، علاماته الرئيسية هى : التفتت الطائفى اللبنانى ، الإجماع العربى (الرسمى أساسا) على الصلح مع اسرائيل ، ترسخ الفكر القطرئ وتبريره من جانب التيارات "القومية" الحاكمة ، شيوع "العنصرية النفطية" فى الفكر والسلوك العربى ، إزدهار "السلفية الراديكالية" من المحيط إلى الخليج ، تراجع الإزدهار النفطى ونزول فعاليته السياسية ، الأزمات الاقتصادية الدورية فى الأقطار العربية غير المنتجة للنفط جنبا إلى جنب مع المزيد من التبعية لاقتصاد الإحتكارات الدولية .

ترافقت هذه العلامات التى تميز موقفنا التاريخى الراهن مع الشحوب التدريجى لمادة "المجتمع العربى" فى التعليم الجامعى المصرى ، بسبب الإرتباط البنىوى بين الثقافة والسلطة التربوية فى المجتمع . ولكنها أيضا تطل عبر المسافة التاريخية بين لد والجذر ، على مضمون الفكر القومى السائد فى تكوين النخبة الجامعية فى مصر الناصرية . وهى إطلالة تحمل من إحدى الزوايا تقييماً موضوعياً لمفاهيم العروبة كما وردت فى نصوص الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى . وهى النصوص التى استخدمت عدة مصطلحات تداخلت أحيانا مع بعضها البعض ، بحيث احتاجت دائما إلى الضبط وتحديد التمايزات . هذه المصطلحات هى : الوطن ، الأمة ، للمجتمع ، القومية ، الهوية . وقد استخلصنا هذه المصطلحات ومتداخلاتها وتداخلاتها من النصوص التالية :

١ - كتاب "المجتمع العربى" للدكتور على عبد الواحد وافى - مكتبة نهضة مصر - القاهرة ١٩٦٦ .

٢ - كتاب "المجتمع العربى" للدكتور عاطف أمين وصفى - الطبعة الثالثة ١٩٦٩ فى سلسلة "المكتبة الجامعية" عن دار المعارف - القاهرة . وقد جاء على الغلاف "قرر المجلس الأعلى للجامعات صلاحيته للتدريس بالجامعات" .

٣ - كتاب "المجتمع العربى" من تأليف أربعة أساتذة : أحمد عزت عبد الكريم - محمد عبد السلام كفافى - محمد محمود الصياد - عاطف وصفى - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٠ .

٤ - كتاب "المجتمع العربى والإسلامى" للدكتور عبد الحميد بخيت -
كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر - سلسلة المكتبة الجامعية - دار المعارف -
الطبعة الثانية ١٩٦٧ .

* * *

تكتسب "الامة" مشروعيتها عند الاساتذة الستة من علماء الاجتماع
المصريين من "وحدة العرق" التى يعبرون عنها تعبيرات مختلفة . وعن هذه
الوحدة الاولى تتفرع الوحدات الأخرى ، كوحدة اللغة أو وحدة الجغرافيا أو
وحدة التاريخ أو وحدة الاقتصاد أو وحدة الدين . هناك وحدة رئيسية ، هى
وحدة الدم ، وحدة الجنس ، حتى عندما يؤكد بعضهم أنه ليس من دماء نقية
أو أجناس خالية من آثار أجناس أخرى .

* يقول على عبد الواحد وفى "ينتمى معظم سكان هذا الوطن إلى
جنس واحد هو الجنس العربى ، ويجرى فى عروقهم دم واحد هو الدم
العربى (ص ٧٧ من كتابه) وهو نفسه الذى يقول فى موضوع آخر "إن
الأجناس الإنسانية قد اختلط بعضها ببعض اختلاطا كبيرا فى العصور التى
اجتازتها الإنسانية حتى لقد أصبح من المتعذر وجود مجموعة إنسانية تنحدر
من جنس واحد" (ص ١١٦) . لا يفسر هذا التناقض سوى أن المقصود هو
غلبة الدم العربى على ما عداه فى البلدان المفتوحة بعد الإسلام .

ولكن وحدة الجنس أو للعرق تتخذ لنفسها تعبيراً آخر عند عاطف أمين
وصفى ، فإذا كان وفى لم يحدد كيف جرى الدم العربى فى شرايين معظم
سكان الوطن العربى ، فإن وصفى يقول "إن الجزيرة العربية كانت منذ أقدم
العصور موطناً لشعوب الأمة للعربية" (ص ٩٧ من كتابه) . ويجذب عبد
الحميد بخيت تأصيلاً سلالياً لوحدة الجنس حين ينفى كل شك قائلاً "لا مرأه
فى أن الجنس العربى ينحدر من سلالة سام بن نوح عليه السلام ، وأنه
أوسط الانساب" (٦٩ من كتابه) فيقترن العرق هنا بالتوصيف القرأنى
"وكذلك جعلناكم أمة وسطاً" (البقرة ١٤٣) ، فالوسطية : عرقية ومقدسة
وايجابية ، وتنفرد بها "الامة" العربية .

غير أن هناك ما يشبه الإجماع على أن "الهجرات؛ السابقة على
الإسلام والتالية له هى التى حملت معها "الدم العربى" إلى مناطق الهجرة .

يشير عاطف وصفي إلى "هجرات ضخمة من العرب إلى جميع أجزاء الوطن العربي الحالية ، وأهمها الموجة التي بدأت عام ٤٠٠ ق .م واتجهت إلى موقع العراق الحالي ، وربما إلى فلسطين وسوريا (ص ٩٦ اعتماداً على : محمود كامل في "الدولة العربية الكبرى" - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٨ من ١٠٠ إلى ١٠٨) . ويضيف " وفي عام ٣٠٠ ق .م خرجت طائفة عظيمة من عرب الجزيرة وهاجرت إلى مصر وامتزجت بأهلها . ثم جاءت موجة أخرى من العرب واتجهت نحو إقليم العراق في الفترة بين عامي ٢٨٠٠ و ٣٦٠٠ ق .م ثم تجاوزت حدود إقليم العراق وإلى سوريا وفلسطين ومصر أيضا . وقد كونت تلك الموجة حضارة بابل الكبرى وحوالي عام ٢٠٠ ق .م حدثت هجرة عظيمة أخرى من العرب إلى سوريا ، وكانت نشأة الفينيقيين إحدى نتائج هذه الهجرة " (ص ٩٧ نقلا عن : محمد فريد أبو حديد في "أمتنا العربية" - دار المعارف - القاهرة ١٩٦١ ص ٢٨) . وقد "اتصل (هؤلاء) الفينيقيون بشمال إفريقيا اتصالا طويلا ترك أثارا واضحة علي أبجدية أهل البلاد " (ص ٩٧) ثم "خرجت من جزيرة العرب موجات هجرة أخرى ، كان من بينها الآراميون الذين أقاموا حول دمشق والهكسوس الذين حلوا بمصر " (ص ٩٧ نقلا عن : محمد عزه دروزه في "عروبة مصر في التاريخ" - كتب قومية - القاهرة ١٩٦٠ ص ٨٣) . وينتهي المؤلف إلى أن "خلاصة القول أن الجزيرة العربية كانت منذ أقدم العصور موطننا لشعوب الأمة العربية ، إذ خرجت منها هجرات كثيرة بدأت في عصور قديمة ، وقد كان لتلك الموجات آثار عظيمة في إقامة حضارات ودول عدة في الأقاليم المجاورة " (ص ٩٧) . أما بعد ظهور الإسلام فقد أضحت الهجرات " أشبه شيء بعملية نقل دم من شبه جزيرة العرب إلى الأطراف النائية التي دخلت في حكم العرب " (ص ١٠١) . وقصدت أولى القبائل للمهاجرة إلى العراق ، أما آخر الهجرات فكانت هجرة بني هلال إلى تونس .

لا يختلف على عبد الواحد وافي مع فكرة الهجرة العرقية وسيادة الدم العربي على الأقطار العربية الحالية فيقول " كان الوطن الأصلي للجنس العربي محصورا في بلاد نجد والحجاز واليمن وما يتأخم هذه البلاد ويقع على سواحلها . ثم أخذت موجات الهجرة تتتابع منذ عصور سحيقة في القدم من هذه البلاد إلى البلاد الأخرى التي تدخل الآن في نطاق الوطن

يعني ، وأخذ الجنس العربي ينساح في هذه البلاد ، وأخذ الدم العربي تبعاً لذلك يمتزج بماء أهلها " (ص ٧٧ من كتابه) . ويضيف " غير أنه لم يتح للدم العربي التغلب في صورة حاسمة على ماء هذه البلاد إلا بعد الفتوحات العربية الإسلامية . وذلك أنه بفضل هذه الفتوحات نزحت جاليات كبيرة العدد من البلاد العربية الأصل إلى البلاد الأخرى التي يشملها الآن الوطن العربي ، وأقامت هذه الجاليات بصفة دائمة في هذه البلاد الأخرى " (ص ٧٨) . ولكن وافى يقيم مثلثاً " مقدساً " قاعدته الجنس أو العرق ، وضلعاه اللغة والدين ، فيرى أنه " بعد أن تحققت وحدة اللغة ووحدة الدين بين الفريقين ، فأخذت الدماء غير العربية تنصهر في الدم العربي وتذوب فيه ، وأخذ هذا الدم يتمثلها ويهضمها شيئاً فشيئاً حتى مضمها مضمها كاملاً . ويرجع الفضل في ذلك إلى ما يمتاز به الدم العربي من خصائص ذاتية وقوة ونقاء ، فأصبح هذا الدم هو السائد في سكان هذه البلاد ، وأصبحت خواصه المادية والنفسية واضحة في تكوين أجسامهم ومناهج تفكيرهم العامة ومظاهر عواطفهم ووجدانهم " (ص ٨٠) .

يشذ عن هذا الإجماع أحد العلماء الأربعة الذين شاركوا في وضع المؤلف الجماعي ، وهو محمد محمود الصياد الذي يؤكد أن موجات الهجرة لم تكن من الضخامة بحيث تترك أثراً واضحة في سكان الأقاليم بصفة عامة " (ص ٢٢) ويضرب مثلاً من مصر التي "عاش فيها منذ القدم شعب ينتمي إلى عنصر البحر المتوسط ويتكلم اللغة الحامية ... حتى جاءها العرب بالإسلام" (ص ٢٢) ، ويؤكد أيضاً أن "إنتشار العروبة كان أبطأ من انتشار الإسلام نفسه" ، و "أن العرب لم يستقروا في البلاد التي فتحوها إلا بمقدار يختلف من جهة إلى أخرى ، فكان أكثر ما يكون في بلاد الشام لقربها من جزيرة العرب" (ص ٢٣) .

باستثناء هذا الرأي ، فإن الإجماع منعقد للجنس أو العرق كمصدر لمشروعية وتنام تكوين "الأمة العربية" فهي أمة : ولدت في شبه الجزيرة العربية مكتملة التكوين ، ثم توزعت على منطقة جغرافية من المحيط إلى الخليج هي "الوطن" الذي تعتمد في قلوب سكانه مشاعر واحدة وفي عقولهم أفكار واحدة هي "القومية" التي تمنح للموالين لها لغة وعقيدة "الهرية" . وهذه بدورها تؤسس من خلال التاريخ والاقتصاد "دولة" تصوغ ثقافتها "المجتمع" من فكر للصفاة وممارسات الكتلة - القاعدة .

هذا هو تسلسل المفاهيم المنبثقة عن وحدة الجنس أو العرق ، مراجعها الأساسية هي : محمد دروزه ، محمود كامل ، محمد فريد أبو حديد ، ولكن المراجع شيء والأطر المرجعية شيء آخر . وقبل اكتشاف هذه الأطر لا بد من الإشارة إلى الانساق الفكرية التي كوّنت "الذاكرة" وصاغت "المخيلة" وشيدت الجسر المنهجي بينهما .

١ - النسق الأول هو أن الأمة للعربية ظاهرة غير تاريخية وغير اجتماعية ، فقد وُجدت هكذا تامة التكوين وكل ما حدث هو " تجليات " هذا التكوين غير الزمنى على غيره من التكوينات الزمنية ، فالأصل غير تاريخي والفروع مجرد انعكاسات وظلال .

٢ - هناك "عالم مذل" افلاطوني - مضمر في هذا الفكر هو العروبة الأولى مصدر كل شرعية ، فدماؤها (السائدة أو النقية) هي التي كوّنت الأمة منذ الأزل ، وهي التي تكوّن القومية وتمنح الهوية وتقيم الدولة وتحرك المجتمع . إنها إذن "المحرك الأول" حسب المصطلح الأرسطي.

٣ - العربي ليس هو الأول والأخير فقط ، ولكنه الأفضل دائماً . ولا يفصح الفكر موضع البحث عن سبب هذه الأفضلية ، ولكن الإشارة تكفى إلى اللغة حيناً وإلى الدين حيناً آخر . هذا هو المثلث المقدس ، فاللغة هي لغة القرآن الكريم والقرآن الكريم هو كتاب الله ، فهي لغة مقدسة لدين مقدس لأمة "وسط" هي "خير أمة أخرجت للناس" . والإلتباس النظري بين الامتين العربية والإسلامية لا يرد على الفهم الدارج والشائع .

بالطبع ، فإن المقولات الأساسية في الفكر الاجتماعي الجامعي المصري لا تستند على العلم بأى مقياس .. فالذين تراضعنا على تسميتهم بالعرب في شبه الجزيرة هم قوم نازحون من أواسط آسيا في أرجح الإحتمالات ومن بلاد القوقاز على وجه الخصوص . ولم تكن دماء القادمين هؤلاء نقية على أى نحو ، وقد ازدادت اختلاطاً بغيرها من القرن الإفريقي والقارة شبه الهندية من خلال التجارة والتنقل بل والغزوات والغزوات المضادة . ومن الطبيعي أن تتعدد رواقد هذا "الدم" الذى يوصف بالعروبة قبل وبعد الإسلام . ولكن غير الطبيعي القول أن هذا الدم - الذى هو ليس نقياً من الأصل - قد تغلب على كل الدماء التى هاجر إليها أو فتحت أقطارها ، وإلا لكانت هياكل البشر وسماتهم واحدة . وليس هذا صحيحاً ، فمارلنا نستطيع تمييز اليمنى

من السوري واللبناني من المغربي والتونسي من المصري ، مما يرجع أن التفاعلات العرقية لم تنقطع في هذه الأقطار ، وقد اتخذت التكوينات العضوية والاجتماعية والثقافية أشكالها المعروفة الآن من تراكم وتفاعل الوافدين والأصليين ، وأيضا تفاعل الوافدين مع البيئة الجديدة وأنماط الإنتاج الجديد . إن تصوير البيئات التي وفد إليها الإسلام وكنائها أرض خلاء قام أهل شبه الجزيرة بتعميرها أبعد ما يكون عن مبادئ التاريخ الأولية (والمفارقة أن الإسرائيليين يقوون الكلام نفسه عن فلسطين) . أما القول بأن شبه الجزيرة كانت تضم "شعوب الأمة العربية" فهو عدوان فظ وجهل غليظ . لقد هاجر بعض سكان شبه الجزيرة فعلا ، ولم تكن لديهم "رسالة" حضارية ، ولم يكونوا فاتحين عسكريين - قبل الإسلام - وإنما كانوا على الأرجح هاربين من القحط مرتحلين كبندو الصحراء . وأمثال هذه الهجرات التي تسكن الأطراف قد لا تستوطن ، وإذا استوطنت فهي الطرف الأضعف الذي يمكن استيعابه من جانب حضارات عريقة في وادي الرافدين وبرز الشام ووادي النيل وشمال أفريقيا . أما بعد الإسلام فإن دخول شعوب هذه المنطقة في الدين الجديد حال دون التحول بالفتح إلى غزو بشري ، بل إن سكان قطر ما كانوا يشاركون بعد إعتناق الإسلام في فتح أقطار أخرى . ولرصدنا كل ما يقال عن الهجرات العربية لكان معنى ذلك أن شبه الجزيرة قد أفرغت من أهلها ، ولتسلطنا عما إذا كان الأندلس بعد ثمانية قرون من الإقامة العربية الدائمة قد أصبح عريى النماء .

إن العلماء المصريين قد بالغوا في الإعتماد على مراجع هامشية ، ولم يستند واحد منهم على مرجع رئيسي في الموضوع .. ذلك أن الرؤية العرقية لوحدة الأمة العربية هي للتصور المسبق الذي لم يعن أصحابه بالبحث عن الأدلة العلمية الدقيقة . بل لم يكن هناك استدلال ، وإنما كان هناك "التقرير" الإنشائي المتحمس . وهو رد فعل على الانفصال الذي كان قد وقع قبل تأليف الأعمال المشار إليها ، يحجب من ناحية حقيقة الانفصال لكنه لم يقع ، ومن ناحية أخرى يحجب الأسباب الحقيقية التي أدت إلى هذا الانفصال ، ومن ناحية ثالثة يحجب المقومات الموضوعية لأية وحدة عربية .

أدت هذه الرؤية العرقية إلى اختيار لا شعوري بين "أمة" تقوم على وحدة الجنس ، وبين انعدام شرعية الوحدة العربية . أي أن هذه الرؤية أغلقت الباب - حين دمجت عمليا بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة - في وجه

البحث عن المكونات الموضوعية الحقيقية والواقعية للأمة العربية ، والسبل الموضوعية القادرة على إنجاز الوحدة السياسية للعرب في دولة واحدة . ولقد كانت الأمثلة الواقعية - وماتزال - متوافرة في العالم على التناقضات : كوريا أمة واحدة مقسمة شمالا وجنوبا ، ألمانيا أمة واحدة مقسمة شرقا وغربا . الاتحاد السوفياتي عدة قوميات وعدة جمهوريات في دولة واحدة . يوغسلافيا عدة قوميات وعدة جمهوريات في دولة واحدة . بريطانيا ، فرنسا ، إيطاليا توحدت في دولة قومية واحدة من أجزاء لا يزال بعضها يطلب الاستقلال أو الحكم الذاتي . الإنجليزية أو الفرنسية أو الأسبانية لغة أكثر من أمة ، وكذلك المسيحية أو البوذية ديانة أكثر من أمة . وداخل الأمة الواحدة تتعدد اللغات كما هو الحال في سويسرا ، بينما هناك قارة كاملة تشتمل على عدة أمم يتكلم معظمها لغة واحدة ، كما هو الحال في أمريكا اللاتينية . لذلك فالقياس شبه معدوم ، وإنما الإطار المرجعي الوحيد الصالح في حالتنا هو لمواجهة الموضوعية الشجاعة للظاهرة القومية .

وقد اصطدم الأساتذة المصريون بواقع أو واقعة الأقليات ، فاختصروا تكوينها الثقافي في اللغة أو الدين وقالوا إنها أقليات لغوية أو أقليات دينية ، وفي الحالين فإنها " ضئيلة " الحجم ، وتتكلم " العربية " وتعيش في حضن العادات والقيم " الإسلامية " . ومن ثم فليست هناك إشكالية خاصة بالأقليات . وهذا الترميف يتسق مع فكرة الجنس الواحد ، فليس من كلام عن الأقليات العرقية كالبربر والأكراد والأرمن . هذا الإلغاء للأقليات يتسم أيضا مع تصور تكوين الأمة وتكوين الدولة ، كما سنلاحظ بعد قليل .

* ما دلم الجنس هو قاعدة المثلث المقدس لقيام الأمة التامة التكوين منذ البداية ، فإنه هو نفسه مصدر الشرعية للدولة ، أي الوحدة السياسية لجغرافية هذه الأمة . عروية الدم تكفي لإقامة الدولة ويصبح الدم العربي إمتيازاً تراتبيا في بناء هذه الدولة . إن طبقات الدم (ثم اللغة والدين) تحل مكان الطبقات الاجتماعية في رؤية للمجتمع القومي . الدولة القومية تستلزم مجتمعا قوميا بالمعنى الأقرب كثيرا إلى كيان القبيلة ، حيث التراتب الهرمي والبنية العرقية في إطار كهنوتي عسكري ينفي التناقضات خارج الجسم القبلي . ولذلك يقول وافي " إن وجود الأقليات لا ينتقص شيئا من القومية العربية ولا من وحدة الجنس العربي ، وذلك : لضعف عدد هذه الأقليات ، ولأن هذه الأقليات في طريق الذوبان في الدم العربي ، وإن يتفك يذوبها في عناصره حتى تختفي سماتها وتنفرض " (ص ٧٩) .

وعلى ذلك يرى أساتذة علم الاجتماع من المصريين فى الستينيات تداعيات الأمة العرقية ، الدولة العرقية ، فى مجتمع عرقى يقوم على الأسس التالية :

١ - اللغة : يقول عاطف وصفي (ص ١٨٢) أن اللغة " بمثابة روح الأمة وحياتها " . أما على عبد الواحد وافي فيقول إنه قد " تم النصر للغة العربية على اللغات (الأخرى) بفضل : الخصائص الذاتية للغة العربية نفسها . وذلك أن العربية كانت حينئذ أرقى كثيرا من هذه اللغات فى أدائها وثقافتها ، وأغزر منها فى المفردات وأبقى منها فى القواعد وأقدر منها فى مجال التعبير عن مختلف فنون القول . وقد نضجت هذه البلاد وبين يديها تاريخ عريق وثرث ضخم فى قمته كتاب الله وحديث رسوله " (ص ٤٤) . ويضيف " أن الجاليات العربية فى هذه البلاد كانت تمثل الشعب الغالب والطبقة الحاكمة من الناحيتين السياسية والحربية " و " الشعب المغلوب يجنح إلى محاكاة الغالب فى مختلف شؤونه " ثم إنه " باللغة العربية كتبت جميع المؤلفات فى الإسلام وعقائده وشرائعه فى العصور الإسلامية الأولى .. وباللهجة العربية يؤدى كثير من شعائر هذا الدين وعباداته " (ص ٤٥) . ولا ينكر وافي أنه توجد " أقليات لغوية " ، ولكنها لا تؤثر على وحدة اللغة " لفضلة هذه الأقليات ، ولأن معظم هذه اللهجات فى طريقها إلى الإنقراض " (ص ٤٨) . ونلاحظ أن المؤلف استخدم مصطلح اللهجة أربع مرات ومصطلح اللغة العامة ست مرات . وقال إن العامة يدعو إليها " شعوبيون مسيروون بالرغبة الأئمة فى القضاء على أهم دعامة من دعائم الوحدة العربية والثقافية العربية " (ص ٥٣) . وهؤلاء الشعوبيون هم " أعداء العرب والعروبة وعملاء الإستعمار لتحقيق أغراضه الهدامة " . وفى الوقت نفسه فإن " اختلاف لغة الكتابة عن لغة التخاطب ليس أمرا شاذا حتى نطمس علاجاً له ، بل هو السنة الطبيعية فى اللغات ، وإن نجد لسنة الله تبديلاً " (ص ٥٧) .

هذه التأكيدات لموقع اللغة من بناء الأمة العربية ، لا تفسر لنا لماذا لم تسيطر العربية على كل البلاد المفتوحة والتي كان بعضها يتكلم لغات أضعف من العربية بكثير ، بل إننا بعد أربعة عشر قرناً نجد أن الذين يتكلمون العربية ويكتبونها لا يمثلون أكثر من خمسة عشرة فى المائة من عدد المسلمين فى العالم . كذلك فإن التأكيدات المضادة للعاميات المنتشرة فى بلاد

العرب لا تفسر لنا كيف يمكن لبعض أعداء العروبة والأمة العربية أن يكونوا من أنصار العربية الفصحى وكتابتها ، وكيف تآلى لبعض الزائدين عن القومية العربية ومن أكبر حمايتها أن يكتبوا فى العامة شعرا ونثرا نصوصا تنتمى حاضراً ومستقبلاً إلى الثقافة العربية . وبالرغم من ذلك ، فإن المؤلف حين أشار إلى ازدواجية اللغة فقد أرجعها إلى السُّنة الطبيعية إلى سُنَّة الله التى لا تبديل فيها . وهو تناقض مزير يكاد يشبه القول بأن الجنس هو أساس الأمة والقول أيضاً إن القوميات لا تتكون من الأجناس . ولكن صياغة اللغة على هذا النحو تستكمل الرؤية العرقية التى تنفى أية لغات أو لهجات أخرى داخل القومية الواحدة ، وتستعين " بالأقليات اللغوية " بسبب حجمها الضئيل ، ولأنها ستذوب يوماً . هذا المفهوم يفترض أن المجتمع القومى الشبيه بالجسم القبلى لا يعرف أية تناقضات لغوية قد تصوغ بدورها تناقضات اجتماعية . إن تراتبية السلطة الهرمية تجعل من " القمة الحاكمة " عنواناً وحيداً للأمة - القبيلة - والدولة - المدينة ، والمجتمع المطلق . دماء هذه القمة هى السائدة لأنها يماء الغالب ، وإغتها هى اللغة ، فإذا اختلف لسانها عن كتابتها ، فإنها حينئذ " سُنَّة الله " التى لا تبديل فيها .

٢ - الحنين : وكما أن الجنس هو أساس الأمة العربية بالرغم من أن الأجناس ليست أساس القوميات (هكذا فى سياق واحد) وكما أن اللغة العربية هى روح الأمة العربية وحياتها بالرغم من أننا نتكلم عاميات لا حصر لها ، فإن الدين أيضاً فى علم الاجتماع المصرى - فى ظل الناصرية - هو أساس القومية العربية بالرغم من أن القوميات لا تنهض على أساس الأديان (كما يقول الأساتذة دون أدنى انتباه للمفارقة) .

يذهب على عبد الواحد وإلى أنه " لا يخفى ما لوحدة الدين فى هذا الوطن من أثر فى دعم قومية أهله وتوثيق الروابط التى تربطهم ببعضهم ببعض ، وذلك أن إتحادهم فى الدين يجعلهم من الناحية الروحية - وهى اسمى نواحي الإنسان وأهم خصائصه - أشبه شئ بصورة متكررة متشابهة قد خرجت من قلب واحد : وهذا هو أقصى ما يمكن أن تحققه عوامل المزج والتقريب بين الجماعات " (ص ٦٧) . و " يرجع الفضل فى انتشار الإسلام فى هذه البلاد وقضائه على الأديان التى كانت سائدة فيها من قبل إلى ما تمتاز به عقائده وشرائعه " (ص ٦٧) .

إذا كان الجنس هو قاعدة الأمة ، فإن ضلعى المثلث المقدس الآخرين -
اللغة والدين - هما عماد القومية .

٣ - القومية العربية : " صورة من صور الوعى التاريخى للأمة " ،
وأيضا " عقيدة وحركة . عقيدة راسخة فى الإيمان بالأمة وخصائصها
الأصلية الثابتة وطابعها المعين ، وهى حركة فعالة تهدف إلى جمع شتات
الأمة والتغلب بين بنيتها ، وتمكينها من التحرر التام والإنعتاق الكلى لتواكب
ركب الإنسانية المتحررة " (وصفى ص ١٧٤ - ١٧٧) . ودعائم القومية
العربية هى " وحدة التاريخ ليست مجرد نظرة إلى الماضى فقط ، بل إنها
حلقة متصلة متماسكة تشمل الماضى والحاضر " و " الأمة العربية برغم
حدودها المصطنعة عاشت تاريخا واحدا " (ص ١٧٨) . ويشير الباحث إلى
ما يضيفه بعض الباحثين العرب من مقومات أخرى مثل وحدة المصالح
الإقتصادية ووحدة الأهداف ، واعتقد أن هذه المقومات تأتى فى المرتبة
الثانية (ص ١٨٢) .

وتتحول القومية العربية عند عاطف وصفى - كبقية زملائه - إلى عقيدة
سياسية " تؤمن بالشعب كل الشعب وبالعامل الجماعى " وتحقيق " المجتمع
العادل عن طريق التراضى لا عن طريق صراع الطبقات " وتؤمن " بالمصالح
العام ويعمم الاستغلال ويتدخل الدولة لحماية مصالح الأمة العربية . ولذلك
تتناهى بمحاربة الإقطاع والإحتكار والإستعمار العسكرى والإقتصادى " (ص ١٨٥) .
والاشتراكية العربية جزء من القومية العربية " لن نحيلنا إلى
طبقات متمسكة " (ص ١٨٥) و " التقدمية فى الحقيقة ما هى إلا القومية
العربية فى طابعها الحركى الحالى " (ص ١٨٦) . هذه القومية " محايدة
بصورة ايجابية " (ص ١٨٦) . وللأمة العربية أهداف قومية هى التحرر من
النفوذ الأجنبى (ص ١٨٧) والتعبير عن آمال هذه الأمة فى التكتل والوحدة
" لإعادة مجد الأمة العربية القديم " (ص ١٨٨) ولتحقيق هذه الأهداف لا بد
من التمسك بأسباب القوة العسكرية والاقتصادية " وعلينا أن نأخذ من
الحضارات الغربية كل ما هو منسجم مع حضارتنا العربية ، ويجب أن
نشجع عناصر تراثنا القديم التى تساعد على دفع عجلة التقدم إلى الأمام .
وليس معنى ذلك أن ننعزل عن حضارات العالم ، وإنما أن ندرسها ونأخذ
منها ما يصلح لنا ونترك العناصر التى لا تتفق مع تقاليدنا " (ص ١٨٩)

وعلىنا كذلك " الابتعاد عن العادات الغربية : الغربية والانانية والإختلاط بين الجنس وتقديم الخمر للمضيف والرقصات الخليعة " (ص ١٩٠) . وفى المقابل لا بد من " التمسك بقيمتنا العربية التى يحسننا عليها المواطن الأوروبى والأمريكى : كالشرف وعزة النفس وحماية الجار والحرية والرجولة والمروءة .

من الواضح أن مصطلح القومية العربية فى هذا السياق قد اتسع ليصبح كما دعاه أحد الباحثين أنفسهم " بمنهج التحرر العربى " . والمقصود هو التفسير الناصرى للقومية العربية كحركة سياسية وأيديولوجية الدولة التى يتعلم فى جامعاتها الطلاب هذا " البرنامج " .

والملاحظة الأولى على هذا التوصيف أنه ينفى القومية كهوية لكل عربى ويبقى عليها كأيديولوجية وبرنامج سياسى إطاره المرجعى هو الميثاق الوطنى الناصرى وخطب وأجراءات الدولة الناصرية . أى أن توصيف القومية لم تكن له علاقة بالفكر القومى العام أو الخاص . وإنما بالحركة السياسية لإحدى الدول العربية . ومن المفارقات المؤسسية الإقتراض الكاريكاتورى بالقول إن المواطن الأوروبى والأمريكى " يحسننا " على الحرية مثلا . ولكن جوهر المشكلة أن العلماء حادوا عن العلم ، وحولوا قواعد المنهج الاجتماعى إلى انشاء سياسى أجوف مما فتح ثغرة واسعة ينفذ منها الوعى الزائف الذى اصطلح فى الواقع الخارجى بالتحديات الكارثية فكان الإنحسار الشامل للفكر القومى والحركة القومية جميعا . وكان الجيل الذى " شرب " الوعى الزائف هو الذى شيد أبنية الوعى المضاد فى الاقتصاد والسياسة والتنمية والثقافة خلال العقدين الأخيرين .

٤ - الوطن : لقد وقع الأساتذة ، موضوع البحث ، فى أحبولة التبرير، حتى عندما وصلت الأمور إلى حدود الجغرافيا . حينئذ أمكن تصوير الشيء ونقيضه فى وقت واحد ، باعتباره عنصرا إيجابيا . هكذا لا تصبح الجبال الشاهقة أو الصحراء الشاسعة أو البحار من الموانع الطبيعية ، وإنما من الحسنات والإمتيازات . يقول عبد الحميد بخيت " إن التكوين الجيولوجى للوطن العربى ، كان له تأثير كبير وفاعلية إيجابية فى تنوع السكان وأساليب حياتهم ومعائشهم " (ص ١٩) . وهذه هى المرة الأولى التى يصبح فيها التنوع عاملا إيجابيا فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى حينذاك . لقد كانت " الواحدة " و " الأحادية " من المميزات الباهرة فى هذا الفكر . ولكن

الجغرافيا العربية تعتذر عن عدم مشاركتها في هذا المهرجان ، فلا بد إذن من " إختلاف المواقع الجغرافية في المناطق العربية ، مما يجعل من الضروري لصالح سكانها أن يتحدوا في إطار دولة واحدة " (ص ٢٢) . أى أن الاختلاف وليس التوحد ، أصبح ضرورة للوحدة السياسية . وعلى العكس من ذلك تماما يرى الأساتذة الأربعة في كتابهم المشترك أن " الأرض العربية تمتد متصلة دون أن تكون هناك عوائق حقيقية تحول دون ترابط أجزائها " (ص ٣٥) فالوطن العربي " واضح الحدود ، الأمر الذي يكسبه مناعة ويبرز شخصيته القومية " (ص ٥٧) . ويعود وصفى لتبرير هذه النظرة حين يقول أن " الجبال الموجودة في داخل الوطن العربي تحتوى على منافذ " (ص ٣٩) و " لا تعد الصحراوات العربية حواجز مانعة بين أجزاء الوطن العربي نظرا لوجود الكثير من الواحات ؛ (الصفحة ذاتها) . وهناك سبب لا يقل أهمية هو " أن التنوع في البيئة الجغرافية يؤدي إلى نوع من التكامل ولا يترتب عليه أى تمزيق أو تنافر ؛ (ص ٤٠) و " لا توجد دولة كبيرة تفصل بين أجزاء الوطن العربي " (الصفحة ذاتها) .

تتميز جغرافية الوطن أيضا بأنه " أكبر من قارة أوروبا كلها " (وافي ص ٥) ويثنها " قطعة من الأرض متصلة الأجزاء ، لا يفصل بين أجزائها فاصل طبيعي يعتد به ، ولا يوجد فيها مناطق تابعة لدول أخرى " (ص ٨١) وهذه الوحدة أثارها على " وحدة الجنس العربي " . والجانب الديموجرافي له أثره كذلك على الجغرافيا السياسية فيقول الأساتذة الأربعة في كتابهم المشترك " أن العدد الضخم من السكان قد يرفع من شأن الأمة في الميدانين السياسى والاقتصادى " (ص ٦٦) ويقول وصفى إن " المجتمع العربى يتميز بقوة بشرية جبارة " (ص ٥) . وينتهى العلماء الأربعة إلى أن شبه الجزيرة التى وجد فيها " العنصر العربى للمرة الأولى " تجعل التاريخ العربى المشترك ، هو تاريخ الجغرافيا ذاتها الذى زاده الدين تأكيداً (ص ١٠٢) . ومن ثم كانت " المنطقة العربية أوسط للمناطق فى بقاع الأرض " (بخيت ص ٦٩) .

هذا التصور للوطن قد اصطدم فى وعى " الأساتذة " ممثلى النخبة بوجود الكيان الصهيونى على الخريطة العربية فى هيئة دولة ، فكيف عالج المؤلفون هذه المسألة ؟ أجاب عبد الحميد بخيت بأن وجود إسرائيل فرضه الإستعمار " ولكن يقظة الجمهورية العربية المتحدة وسائر الشعوب العربية ،

وفرضها حصارا اقتصاديا على إسرائيل قد أخذ بتلايينها ، ولعله بشيء من الدقة في تنفيذ الحصار سوف يجعلها تختنق بدون عناء كبير " (ص ٢٧). أما على عبد الواحد وافى فقد رأى " أن الله قد خيب آمالهم ، فلم يكن لهذا الدخيل أثر ما في وحدة الوطن العربي " (ص ٨٢) ، وأن " هذا الدخيل ليست له مقومات الأمة ولا للدولة ولا الشعب " (ص ٨٢) ، وأنه " لا يجمع بينها أى جامع إلا إعتناقها لدين محرف مبدل لا يحترمه أهله ولا أثر له فى نفوسهم ولا سلوكهم " (ص ٨٢) ، وإسرائيل " أشبه بجراثومة ضعيفة تسلفت إلى جسم منيع " (ص ٨٢) وقد " كان وجودها سببا فى توثيق الروابط (بين العرب) وزيادتها قوة على قوة . وذلك أن العرب قد رأوا أنفسهم أمام عدو مشترك .. فقد أراد (الذين أوجدوا إسرائيل) أن تكون وسيلة للتفرقة وأراد الله أن تكون وسيلة للوحدة " (ص ٨٢) . ويتفق وصفى مع الآخرين فى هذا الرأى فيقول " أما عن إحتلال الإستعمار الصهيونى لبعض أجزاء فلسطين فهذا أمر عرضى زائل حتما . وقد ساعد على زيادة التعاون بين أجزاء الوطن العربى وعلى استيقاظ الأمة العربية ، وهذا واضح إذا قارنا بين حال العرب ، قبل ويعد الإحتلال الصهيونى " (ص ٤٠). أى أن حال العرب بعد هذا الإحتلال أفضل .

يسود هذه المجموعة الهائلة من التوصيفات للوطن أعلى درجات الإرتباك والتناقض والتردد . أما توصيف الكيان الصهيونى فيسوده الجهل بالمعلومات والعجز فى التشخيص وفقر المخيلة . والتفسير كامن فى أفعال التفضيل ، فالوطن هو الأول والأكبر والأفضل ، وجد كالأمة كامل التكوين وكالشعب كامل الأوصاف ، يتصل كلاهما اتصالا مباشرا بقوة متعالية ، مفارقة للطبيعة ، ومن ثم فقد أصبح القدر الاجتماعى مقدورا على الإنسان - المجتمع ، وعلى القومية - الهوية . وليست الدولة سوى القبيلة - المدينة بعد مرحلة القبيلة - البادية .

إن مجموعة المسلمات المتنوعة من الظهور على السطح فى هذا الفكر الذى تشكل إبان المرحلة الناصرية وبرز مقعوله فى المرحلة الساداتية هى :
أولا - من الواضح أن هذا " الومى " فى جانب منه هو رد فعل حاد على الإنفصال الذى كان يمكن أن يؤدى إلى فكر انفصالى مكشوف .

ولكن رد الفعل الرسمي - فالمؤلفات الجامعية في النهاية هي الصياغة الأكاديمية للفكر الرسمي - قد أخفى الفكر الإنفصالي المضمر والذي سيجد طريقه إلى العلنية المخفية بعد هزيمة ١٩٦٧ ثم الطنية المكثفة بمجيء السادات . كان الغطاء الرسمي اللامع الذي يستر الفكر النخبوي المكبوت هو هذه العروبة العرقية غير البعيدة عن الفكر القومي العربي في نقاوته الأولى وصياغاته الكلاسيكية . وهو الفكر الذي أسهم في التمهيد للانفصال ، كما انه الفكر الذي هزمه الإنفصال . إنه فكر " الوحدة الانفصالية " .

ثانيا - لماذا كانت هذه الوحدة الإنفصالية على الصعيدين الأيديولوجي والإجرائي ؟ الصياغة السوسيولوجية للجواب هي مبدأ " الواحدة " المعلن في تنظيرات " الأساتذة " لعروبة النخبة المصرية .. فقد احتاج توصيل هذه العروبة إلى توصيل الأمة العربية كأنها بدء الخليقة وكمالها ، والشعب العربي كأنه الشعب المختار ، والوطن العربي كأنه الفردوس الموعود . واحتاج هذا التوصيل إلى ربط الأمة بامتداداتها في القومية والدولة والمجتمع والوطن ربطا اغلاقيا إن جاز التعبير عن الدائرة المغلقة المتصلة داخلها لاتصالا سديما مصمتا والمنفصلة عن خارجها انفصالا سمرديا .

هذه الواحدة المطلقة في الأصل والفروع هي الصدى الأيديولوجي المكثف لفكرة السلطة المطلقة وحكم الفرد ، على مختلف الأصعدة السياسية والاجتماعية والتربوية . سلطة الأب ، سلطة الذكر ، سلطة الكاهن ، سلطة الرئيس . دائرة السلطة المطلقة ، تقوم على الواحدة المطلقة والدائرية المطلقة ، تصل بينهما التراتبية المطلقة . لذلك كانت العائلة البطريركية والمؤسسة الكهنوتية والإنضباط العسكرية ثالث الجسم القبلي للأمة العرقية والحكم الأوتوقراطي والمجتمع الثيوقراطي . ولكن الذي يصلح لوحدة القبيلة في زمن البادية يصبح عنصرا مضادا لوحدة الدولة القومية الحديثة .

ثالثا - يتجسد " الأوجد " و " الأفضل " و " الأكبر " و " الأقوى " - وهو حكم قيمي معيارى بالإضافة إلى أنه حكم وصفي - في القمع من ناحية والعنصرية من ناحية أخرى .. فمن نفي المتناقضات أو التنوع لا بديل لإلغاء الإستقلال الفردي أو النقابي أو الحزبي أو الجامعي ، فالتمايز من سمات ما ندعوه الديمقراطية ، واحتمالات التغيير أو مقوماته من سمات هذه الديمقراطية أيضا .

لذلك كان مبع السلطات رأسيا وأفقيا - أى على مستوى الدولة ومستوى المجتمع - ووقف حركة المؤسسات والأفراد وإيقاعها فى حالة سكون ، يتطلب أمرين فى وقت واحد : ترسيخ للمجتمع الأبوى الذكرى الكهنوتى فى بنية خالية من أنساق الحزب والنقابة والجامعة والصحافة ، هى بنية السلطة القمعية دون معوقات قانونية أو مؤسسية . وأيضا ترسيخ التكوين العنصرى للدولة القومية التى يذوب فيها الأفراد حتى ليصبحوا صورا أو نسخا " مكررة " من أصل واحد وحيد يحمل كل صفات التفوق التى يستعيز بها الفرد أو الطبقة أو النقابة أو الحزب عن المنبر المستقل « بالمجد القومى » الذى يتطلب نفى كل صراع اجتماعى بين الطبقات والشرائع والفئات . إن الشعار اللامع هنا " وحدة الوطن " أو " وحدة الدولة " أو " وحدة المجتمع " هو الوعى الزائف الذى يطمس الفروق والإختلافات والتنوع . ولما كان هذا الإطار السديمى المصمت إطاراً مصنوعاً ، فإن وعى « الوحدة الانفصالية » ينفجر حتما بهذا الإطار عند أى اصطدام بحقائق التنوع والتمايز والصراع والاختلاف ، أو ما نسميه بحركة التغيير .

رابعاً - إن التصوير الغيبى لنشأة الأمة وتطورها ، وكذلك التوصيف القدسى للدولة ، جعل من العروبة والعرب والقومية العربية معجزات القدر وأعاجيبه التى مُنح العربى إياها لأسباب مجهولة . إنها " معطيات " لا أثر فيها للإرادة الإنسانية من ناحية ، ولا لآليات التطور التاريخى - الاجتماعى من ناحية أخرى . وتغيب الإرادة والسياق التاريخى الاجتماعى هو نفى " ضرورى " لمبدأ الحرية الإنسانية ، باعتبار أن الوعى المطلق قد تجسد فى الحاكم (الأب الذكر ... الخ) العربى لا فى الدولة بمفهوم هيجل بل بمفهوم لويس السادس عشر . السلطان العربى هو الدولة المقدسة التى تتوحد " بالشعب " ، فلا يحتاج هذا الشعب إلى التفكير أو التخطيط أو الرقابة على التنفيذ ، وما عليه سوى أن ينفذ أفكار وخطط السلطان ، فهذا الأخير يفكر عنه وله ويخطط عنه وله . أما إذا تصادمت الضرورات مع هذا الوعى المطلق المتجسد فى الفرد ، فلا مفر من انفصام عرى هذه الوحدة التى تصورها أصحابها وحدة داخلية عضوية ، فإذا بها وحدة خارجية شكلية تلاصقت جدرانها بفكرٍ هشٍ هو " الوحدة الانفصالية " .

خامساً - إن السلطان في فكر " الوحدة الانفصالية " لا يتوحد مع
التحد ، لا مع الطبقات ولا مع الفئات ولا مع الشرائع ولا مع المستويات ،
وإنما هو يتوحد مع كتلة واحدة هي " الشعب " أو " الأمة " من خلال الدولة
التي تصبح معه دولة " كل " الشعب أو الأمة . لا يعي السلطان في هذه
الحال التناقض الكامن دخله ، فهناك قوى أو طبقات لها مصلحة أكيدة في
الوحدة العربية . وهناك قوى أو طبقات أخرى تتعارض مصالحها مع الوحدة
العربية . كيف يستطيع إذن أن يتوحد مع المصالح والمصالح المضادة ؟
الجواب هو الإنفصال الذي يدعم المصالح للمضادة .

هذه الرؤية الفاشية بالمصطلح السياسي قد لقيت في : الواقع ؛ تقييماً
موضوعياً دقيقاً: بانفصام عرى الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١
والهزيمة أمام : إسرائيل " التي سبق وصفها بكثير الصفات ضعفا
واستهانة ، في العام ١٩٦٧ . إن تضخيم الذات فيما يمكن أن ندعوه
بالنرجسية القومية ، والتهوين من الآخر فيما يمكن تسميته بالإستعلاء
القومي ، قد أفضى إلى " انكسار " خطير في عمق أعماق الشخصية
العربية . ولذلك كان فكر النخبة المصرية - كنموذج عيني للنخب العربية - هو
بالذقة فكر الهزيمة .

وهي الهزيمة التي لم تنته بخسارة الأرض أو الاقتصاد أو السياسة ،
ولكنها الهزيمة العميقة للفور التي لم نشعر بهولها ربما إلي الآن ، فسوف
تستمر لأجيال عديدة مقبلة تستنزف من الروح بما أسود . وهي على السطح
مستمرة الفعل كأننا نعايش هزائم متلاحقة بلا نهاية : توسعت " إسرائيل "
حتى إبتلعت كل فلسطين ، نشبت الحرب في لبنان دون أن تلوح في الأفق
للمنظور أية خاتمة ، قام الحكم " الديني " في إيران ، ازدهرت السلفية
الراد يكالية من المحيط إلى الخليج . ازدهرت العنصرية النفطية . اتخذت
القطرية كامل شرعيتها في الجامعة العربية والمجالس الإقليمية .

هذا الواقع العربي المهزوم ، أو هذه الهزيمة المستمرة منذ الإنفصال لا
منذ ١٩٦٧ فقط ، هي الرد الواقعي على فكر النخبة التي تكونت في
الستينيات . وهو الفكر الذي يستحيل معه أن يكون المواطن عربياً إلا إذا كان
ناصرياً بالمعنى الذي صاغته سوسيولوجية القومية العربية في مصر قبل
ربيع قرن .

إن حضور الموقف الأيديولوجي للسلطة الناصرية جعل من الميثاق الوطني مرجعية ظاهرة ومن الدين مرجعية مضمرة ومن علماء الاجتماع مجموعة من الخبراء أصحاب أيديولوجية براجماتية (ذرائعية) يسهل بواسطتها الإنتقال من النقيض إلى النقيض خلال سبع سنوات تفصل بين غياب عبد الناصر وزيارة القدس المحتلة . حينئذ تصبح " القومية " دروساً للإمتحانات وليست ثقافة أو قناعة أو - وهو الأهم - هوية .

لقد كانت النتيجة الأولى لفكر النخبة المصرية حول العروبة هذا الإرتباك التاريخي الذي تعرفه مصر للمرة الأولى بحثاً عن " هوية " وهو ارتباك ثقافي لا علاقة له بالتكوين الروحي لأغلبية الشعب المصري ، ولكنه الإرتباك الذي وفد مع فريقين : الأول هو فريق السلطة الساداتية الجديدة التي استعانت أطروحات ثورة ١٩١٩ في غير زمانها ولغير أهدافها . كانت تلك الثورة تنادي بأن مصر مصرية لها تاريخها الفرعوني المجيد وتاريخها الإسلامي العظيم . وكانت تقصد الإستقلال عن بريطانيا وتركيا في وقت واحد . وكانت المنطقة العربية كلها مجزأة تحت سيطر الإستعمار ، فلم يكن لمثل تلك الثورة إلا أن تكون وطنية مائة في المائة . ولكن السادات ومعه شرائح " الإفتتاح " التابع للغرب ، نادوا بمصر ذات الآلاف السبعة من التاريخ ، مصر المصرية التي ترى في الدولة العبرية حضارة قديمة تزاُمها بينما العرب قوم غير متحضرين (ولست استخدم هنا الألفاظ الساداتية القبيحة ، ولست أرد على الجهل المروع بالتاريخ) . من هذه الشعارات التي ساندتها النخبة الستينية ذاتها في مختلف أجهزة الإعلام والتعليم وبقية مؤسسات الدولة ، تكونت ملامح " هوية " قطرية للمصريين تضم نفاً للعروبة والعرب واقتراباً من إسرائيل والغرب . وفي إطار هذه الهوية الغائمة الملامح الغامضة التكوين كانت هناك التتويجات القائلة بعباد مصر أو بانتمائها إلى البحر الأبيض المتوسط أو بانتمائها الفرعوني ، إلى غير ذلك حسب التفسيرات المتعددة تعدد الشرائح الاجتماعية المستفيدة من هذا الانقلاب (القومي) . وقد راققت هذه " الهوية " دعوة إلى الليبرالية والتعددية الحزبية والفكرية والصحفية ، وكأنها نقيض الرؤية الفاشية لعروبة النخبة ذاتها في السابق . ولكن الذي حدث هو أن هذه الهوية البعيدة عن أيديولوجية « الوحدة الانفصالية » والتي منحت الانفصال كامل الشرعية

التاريخية ، قد حظت بكبر حجم من القوانين الإستثنائية والقمع والإجراءات الفاشية التى انتهت باعتقال مختلف رموز المعارضة المصرية فى سبتمبر ١٩٨١ وبمصرع السلطان بعد شهر واحد .

على الناحية الأخرى كانت هناك الجماعات الإسلامية أو تيارات الإسلام السياسى أو ما أنعوه بالسلفية الراديكالية ، وقد استعادت خصوصتها الأتلية مع القومية عموما والقومية العربية خصوصا ، فاشاعت أفكارها حول الهوية الإسلامية على انقاض الهوية العرقية ، واتهمت الفكر القومى العربى — وكان الأمر سهلا إلى أبعد الحدود — بالعنصرية. وكان من اليسير أن تعتمد على الإستخدامات المتعددة لمصطلح «الأمة» فى القرآن ، وكان من اليسير عليها أن تستشهد بالحديث الشريف " لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى " . ولم تكن الهوية الإسلامية إلا جزءاً من منظومة فكرية تفتصت بنظام الحكم ونظام القيم بحيث أن " الكل " يشكل بديلا شاملا لنظام " مصر المصرية " . وكان الفرق بين الإثنين كبيرا ، فالنظام الساداتى فى السلطة ، بينما السلفية الراديكالية فى المعارضة . كذلك زكمت روائع الفساد الحكومى وغير الحكومى فى ظل السادات الأنوف ، بينما أحاطت السلفية الراديكالية بنفسها بحجاب الزهد والتقشف . ولكن سرعان ما أفصحت الهوية الإسلامية عن رؤيتها الفاشية وقمعها العنصرى الذى لا يقل طغيانا عن " همجية " السادات ، وذلك بممارسة القتل والحرق والتعذيب والإرهاب مع الذين يخالفونها الرأى اقباطاً ومسلمين . غير أن المفارقة المأسوية هى أن عنصرية المفهوم القومى للدين واللغة قد أسهمت إيجابيا فى الترحيب بالسلفية الراديكالية .

هكذا وقع الارتباك التاريخى بشأن هوية المصريين خلال العقدين الأخيرين اللذين هُزمتَ فيهما عروبة النخبة التى صاغها علماء الاجتماع فى الستينيات ، وإختلطت المفاهيم الرجراجة ببعضها البعض ، بحيث لم تعد هناك — لدى قطاع مهم من النخبة المصرية المعاصرة — رؤية واضحة للهوية التى تميزها أو تدافع عنها . وقد زاد من خطورة الأمر الإعتراف الرسمى من جانب مصر بالكيان الصهيونى ك دولة وشعب مستقل فى الشرق الأوسط ، وهو الإعتراف الذى قوطع من جانب الأغلبية العربية أكثر من عشر سنوات . ولكنه فى موازاة الأحداث الكبرى التى سبق ذكرها (حرب لبنان — الثروة

النفطية — الجمهورية الإسلامية في إيران) قد استطاع أن يفرض نفسه على للنظام العربي المعاصر حتى باشرت منظمة التحرير للفلسطينية إلى الاعتراف المسبق بدولة عنها التاريخي .

كان من أثر تلك مضاعفة الإرتباك الكبير بشأن الهوية العربية التي حوصرت أكثر من أي وقت مضى لا بقوات الاحتلال الأجنبي ، وإنما بالوطنيات القطرية التي كرست شرعيتها في مجالس التعاون والإتحادات الاقليمية .

لقد كانت الثروة النفطية في ازدهارها وأفولها على السواء من العوامل التاريخية التي أسهمت سلبيا في محاصرة الهوية العربية ، وذلك بسبب ما أفرزته من عنصرية جديدة هي عنصرية الفقر والثراء الاقليمي . هذه العنصرية النفطية جعلت من الجنسية القطرية امتيازاً قد يعاني بسببه بعض أبناء البلاد أنفسهم ممن عاقبتهم عن الحصول على الجنسية بعض الموانع الظرفية . أما بالنسبة لغير المنتمين إلى البلاد فقد رافقت في وعيهم الباطن بين الجنسية والثروة ووضعهم في مرتبة أدنى من المواطنين "الإصلاء " وكان النفط أغلى من العقل والخبرة والكفاءة ، بل إن أصحاب هذه الميزات يبدون في وضع " اللذين " . وعلى الصعيد الثقافي تأخذ العنصرية النفطية مسارات معقدة من شأنها هذا الانقلاب في سلم القيم الأدبية الذي نشهده في مختلف وسائل الإعلام . ولكن العنصرية النفطية تصل إلى أقصى مداها على صعيد التأثير الاجتماعي المباشر في الدول غير المنتجة للنفط سواء في تغيير القيم والتقاليد والعادات وأساليب الحياة ، أو — وهذا هو الأهم — في تشويه مفهوم الهوية وتشريد مقومات المواطنة .

وهو التشويه أو التشريد الذي يجد تأصيلا له في الفكر الاجتماعي للنخبة حول العربية حين عالجت موضوع الدين والأقليات اللغوية ، حيث تكلمت عن " القضاء " على الألبان الأخرى و " الإنقراض " للأقليات ، مما يشيع مشاعر الخوف ويجذرهما في نفوس هذه الأقليات ويشعل الفتن الطائفية ويذكى نيران الحروب الأهلية ، وهو الأمر الذي لم ينج منه لبنان والتاريخ الطائفي ولا مصر ذات التاريخ المضاد للطائفية . إن إبراز المواطن النفطي (أو الدولة - البئر) باعتباره مواطنا من الدرجة الأولى يساوى إبراز المواطن المسلم باعتباره أيضا مواطنا من الدرجة الأولى ، وكلاهما يساوى

إبراز المواطن العربي - بالنسبة إلى الكردي أو الأرمني - باعتباره مواطناً من الدرجة الأولى . هذه المواطنة من الدرجة الأولى في الاقطار العربية الفقيرة ، وهي الغالبية ، تدمج المواطن في دائرة التفرجسية القومية ليعيش في غيبوبة للمجد الوطني والعظمة القطرية التي تضرر " وعيه " عن موقعه من حركة الصراع الاجتماعي والتحرر القومي والوعي الحضاري .

إن اينديولوجية « الوحدة الانفصالية » و « السلفية الراديكالية » و « العنصرية النفعلية » هي التي حلت على أيدي للنخبة مكان العروبة ذات الرؤية الفاشية والنهج العنصري .

هذه النخبة التي تبلور قطاعها الجامعي المصري في الستينيات الناصرية كمجموعات من التكنوقراط التي انيط بها إعداد الخطاب القومي وصياغته ، هي التي تحولت في زمن الإنحسار والهزيمة المستمرة إلى مجموعات من التكنوقراط (مراكز أبحاث - مقاولات اينديولوجية ... الخ) لتتنبذ الخطاب القطري ، الطائفي ، العرقي ، المذهبي . وهو خطاب التبعية الاقتصادية والسياسية للغرب ، وخطاب التبعية الاجتماعية - الثقافية للنقط . إنه الخطاب الأكثر قمعية وطفيانا من خطاب السلطة " القومية " السابقة التي كانت تجعل من وجود " إسرائيل " بركة من عند الله ، فإذا بالسلطة الوطنية الجديدة تضيف أنها بركة من عند الإنسان .

لقد انهزم الخطابان كلاهما ، الأول عمليا على أرض الواقع ، والثاني لأنه عجز عن حل مشكلة واحدة للقاعدة العريضة المعزولة كليا عن ثورات تلك النخبة ، فهي لا تشعر بأي " وجع " في عرويتها ولا تشكو من أي ألم في هويتها . ولكنها تحتاج - نون أن تفصح عن ذلك - إلى الخطاب الثالث الذي يشق عصا الطاعة على مبدأ " الواحدية " و " للدائرة المفلقة أو الكتلة المصمتة " و " الذرائعية " . يقوم هذا الخطاب على أساس الإرادة الإنسانية الفاعلة من ناحية ، والسياق التاريخي الاجتماعي من ناحية أخرى ، فهو يبطل مفعول المعجزة أو للحرك الأول أو المعطى الجاهز . إن إحلال مبدأ الإرادة الإنسانية يعني استحضار الحرية الغائبة ، كما أن إحلال مبدأ السياق التاريخي الاجتماعي يعني فرز القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة من القوى التي لا مصلحة لها .

وفقا لهذا الخطاب فإن الاقتراح المنهجي الذي أراه جديرا ، لا يخلق نخبة جديدة أكثر استنارة عقلانية ، وإنما بإقامة الجسور بين هذه النخبة وقاعدتها هو للبحث عن (وفى) ثلاث خصوصيات للأمة العربية .

* أولها خصوصية تعريب الأقطار المفتوحة ، من حيث أسلوب التعريب والتكوين الحضارى - الاجتماعى السابق على الفتح .

* والخصوصية الثانية هى الإسلام كأيديولوجية لنواة الوحدة القومية الأولى ، فالعرب الأولون لم يكونوا أمة قبل الإسلام . ويعدده شكلوا نواة لهذه الأمة التى ظلت فى صراع من أجل التكامل والتكوين إلى العصر الحديث . وقد كان الإسلام كأيديولوجية ، إلى جوانب أخرى كالسوق وأنماط الإنتاج وطرق التجارة ، من العوامل الإيجابية نحو التوحيد القومى .

* والخصوصية الثالثة هى التعددية ، بدءا من تعدد الينابيع الفكرية إلى تعدد الأعراق إلى تعددية الجغرافيا .

بدءا من هذه الخصوصيات يمكن مراجعة الفكر القومى السابق مراجعة جذرية بعيدا عن الكهانة والتقديس والروح السلافية ، مساهمة من الوعى العربى الذى يتشكل الآن فى الخروج من الحصار المضروب حول الأمة العربية من ناحية ، والتغلب على الإنتمسار والجزر الذى تعاني منه الهوية العربية من ناحية أخرى .

٢- ليس بحثاً عن هوية

فى وقت واحد أصدرت القاهرة كتابان أولهما " دراسات فى الحضارة" للويس عوض (دار المستقبل العربى ١٩٨٩) و " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " لميلاد جنا (كتاب الهلال ١٩٨٩) والكتابان فى الظاهر يختلفان شكلاً وموضوعاً ، فكتاب عوض مجموعة من المقالات والمحاضرات وقد اتخذت قالباً سجالياً فغالبيتها حوار مع الآخرين حول معانى القومية والحضارة . أما كتاب جنا فهو قراءة لتاريخ مصر الوطنى فى خمسة فصول تضمها وحدة الموضوع .

ومع ذلك ، فإن الكتابين من حصاد السنوات العشر الأخيرة التى بدأت باتفاقيات كامب ديفيد . وكان من شأنها أن فتحت العديد من الملفات ، وفى مقدمتها ملف هوية المصريين .

وبالرغم من أن هذه " الهوية " كانت محوراً للشد والجذب بدءاً من الحملة الفرنسية على مصر وحكم محمد على مع بدايات القرن الماضى ، واستمرت حتى الحكم الناصرى ، فإنها لم تصل فى أى وقت إلى هذه الدرجة الساخنة من النقاش الذى عرفناه فى الثلاث الأخير من السبعينيات وما تلاها من سنوات إلى الآن . والسبب أن الحوار لم يكن فكرياً خالصاً ، ولم يكن راهناً خالصاً ، وإنما كانت هناك " السياسة " و " التاريخ " . كانت هناك المشكلات المؤجلة من عصور مختلفة ، وكانت هناك المتغيرات التى استحدثتها زيارة القدس المحتلة ومضاعفاتها .

كانت الناصرية من هذه الزاوية التى ننظر منها إلى قضية " الهوية " أول طرح جماهيرى لعروبة مصر على صعيد الشارع الشعبى ، وأيس فى النطاق الضيق لدوائر المثقفين . وجاءت الساداتية إنحصاراً حاداً للوعى

بالبهوية العربية ، ذلك أن السلام مع العدو القومى - الكيان الصهيونى - قد استوجب العودة إلى أطروحات سابقة ، فارتفع شعار حضارة الآلاف السبعة من السنين (وهو جهل فاضح لأن هذا التحديد يدخل بنا فى رحاب التاريخ غير المكتوب) . وبدأت الدولة تشجع فكراً وعملياً تيارات الإسلام السياسى. أى أننا أصبحنا أمام هوية تستمد شرعيتها التاريخية من العصر الفرعونى ، وشرعيتها السياسية من الإسلام . هكذا أضيف إلى الدستور المصرى القائل بأن الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع ، نصاً جديداً فى وقت لاحق يقول بأن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع .

كان المقصود من جانب السادات بإبراز الجذور الفرعونية إشاعة الوعى الزائف بأن مصر السابقة على الفتح العربى هى الأصل وغيرها فروع، هى أساسات البناء وغيرها طوايق . ومصر هذه تتكامل بذاتها ولا تحتاج للأخر ، جغرافياً أو اقتصادياً أو سياسياً ، لتحقيق وجودها للمستقبل ذا السيادة . وكان الهدف الساداتى الثانى هو توظيف الأيديولوجية الإسلامية لمواجهة الخصوم الناصريين والماركسيين . وكان قد ربح الليبراليين بشعارات الإنفتاح.

لويس عوض شأنه فى ذلك شأن توفيق الحكيم وحسين فوزى ونجيب محفوظ ، بالرغم من اختلافاتهم الاجتماعية ، إلا أنهم كانوا أبناء ثورة ١٩١٩، ثورة " الوطنية المصرية " التى نكتشف آثارها الأدبية والفنية فى أغاني والحن سيد درويش وتمثال مختار " نهضة مصر " ورواية الحكيم «عودة الروح» وكتاب فوزى « سنباط مصرى » ، وعشرات الأعمال التى ظهرت على مدى الأعوام الثلاثين التالية للثورة ، كروايات محفوظ ذات الرداء التاريخى " عبث الأقدار ، كفاح طيبة ، رانويس " ومسرحية على أحمد باكثير " إخناتون ونفرتيتى " ورواية عادل كامل " ملك من شعاع " ، بل إن الشاعر والكاتب اللبناني الأصل عادل الغضبان هو صاحب مسرحية «أحمس» . كان التاريخ الفرعونى مادة خصبة لهذه الموجة الرومانسية التى استغاثت به فى مواجهة الحضارة القاهرة الوافدة ، وكان رؤية وطنية للطبقة الاجتماعية المقبلة على ساحة المسرح السياسى من أجل الاستقلال .

واقْد تَكُونُ جيل كامل فى الثقافة المصرية من فكر ثورة ١٩١٩ الوطنية الليبرالية العلمانية . ومن هذا الجيل كان الحكيم وفوزى ومحفوظ وعوض الذين سايروا ثورة جمال عبد الناصر سواء لبعدها الوطنى أو لبعدها الاجتماعى والإثنين معاً ، ولكنهم كبِتوا فى أغلب الأحيان " مصريتهم " إن جاز التعبير عن الوطنية المصرية التى لم يتزحزحوا عنها أمام المدِّ القومى العربى الناصرى ، كبِتوها وكتبِتوا معها ليبراليتهم التى كانت تطفو على سطح أعمالهم بين الحين والآخر . وحينئذ نفع بعضهم الثمن غالياً فى السجن السياسى كما حدث مع لويس عوض .

وحين ارتفعت شعارات السادات عن " المصرية " و " الليبرالية " ظن هؤلاء أنه قد تم الإفراج عن أفكارهم الحبيسة أخيراً ، فهم ما كانوا يوماً من القوميين العرب ولا من الداعين إلى نظام الحزب الواحد . ها هم يجنون أفكارهم مسموحاً بها . لذلك كان تأييدهم لمرحلة طويلة من مراحل حكم السادات عن قناعة راسخة بأن السلطة الجديدة هي التى تبنت أفكارهم وليسوا هم الذين اعتنقوا مبادئها .

بالطبع لم يكن السادات ينتمى إلى ثورة ١٩١٩ الوطنية المصرية ، ولم يكن فى تاريخه السابق على الثورة والتالى لها ليبرالياً أو علمانياً ، وإنما كان من غلاة المؤمنين بللمانيا الهتلرية ومن ضباط " الحرس الحديدى " الشهير ، مليشيا الملك . ولم تكن الأسباب التى دعت إلى رفع راية " المصرية " هي الأسباب التى دفعت تلك الجيل من المثقفين المصريين إلى اعتناق المصرية . لم تكن هناك " مبادئ " أو " أفكار " يمكن وصفها بالبوصله الأيديولوجية للسادات . وإنما كانت هناك احتياجات ومصالح وارتباطات تفرض عليه هذا الشعار أو ذلك ، فالرجل الذى بدأ عهده بإحراق الأشرطة السرية المسجلة للسياسيين المصريين ، وأعلن الإنتقال من " الاتحاد الاشتراكى " إلى التعددية الحزبية ، هو الذى أنهى عهده باعتقال مصر كلها فى أيلول (سبتمبر) ١٩٨١ وذلك بسجن ١٥٢٠ شخصية عامة تنتمى إلى ألوان الطيف السياسية . وهو أيضاً الرجل الذى بدأ عهده بتشجيع الإسلام السياسى ، وانتهى صريعاً برصاصة أحد هذه التيارات . وهو الرجل الذى حارب من أجل " الاستقلال " وانتهى بالتبعية الكاملة للولايات المتحدة والصلح المستسلم " لإسرائيل " . وإن فقد انفضحت

الشعارات وانكشفت في حياة " الجيل " الذي اعتقد أن السادات ينفذ أفكاره في الوطنية المصرية والليبرالية . لقد ترك مصر دولة فقيرة تابعة معزولة يهددها الإرهاب السياسي باسم الدين داخلياً ، والإرهاب الصهيوني باسم كامب ديفيد ، والإرهاب الأمريكي باسم " لقمة الخبز " . وفي غمار هذه الفجوة المركبة تراجع البعض عن التأييد ، وعن النتائج ، جزئياً وتدرجياً ثم عن السادات نفسه . ولكن المقدمات ذاتها بقيت في أغوار النفس والضمير والتكوين . كل ما حدث أنه أتاحت في عهد الرئيس مبارك فرصة فتح الملفات من جديد دون انفعال بـ " الحدث " الذي فرض اتجاه الأفعال وصياغة ربود الأفعال .

هكذا صدر كتاب لويس عوض الذي تشكل أصلاً في مناخ الفعل ورد الفعل . ولكنه يصدر في مناخ يختلف ، حيث سقطت دعاوى السادات على الطبيعة ، بالرغم من استمرار ركائزه الاقتصادية والسياسية ، وإلى حد ما الفكرية ، في أجهزة الدولة واليات المجتمع .

وبالرغم من أنه كان " شائعاً " أن لويس عوض من دعاة القومية المصرية ، إلا أن الرجل لم يكن قد أفصح عن أفكاره من قبل على هذه الدرجة العالية من الوضوح . كان البعض يأخذه بالشبهة والتخمين ، وليس بالعلم والتوثيق . أما الآن — أقصد عام ١٩٧٨ — فقد صاغ قانون إيمانه القومي في سياق رده على توفيق الحكيم . وهذه هي المفارقة الأولى .

كان توفيق الحكيم هو الذي كتب في الثالث من مارس (آذار) ١٩٧٨ على صفحات " الأهرام " مقالاً يدعو فيه إلى حياد مصر . ثم تابع دعوته في " أخبار اليوم " ١٩٨٧/٣/٨ " و " الأخبار ١٩٨٧/٣/١٨ " و " الأخبار ١٩٧٨/٥/١٢ " . وموجز رأي الحكيم ما جاء في مقاله الأول من أن مصر " لن تعرف لها راحة وإن يتم لها استقرار ولن يشبع فيها جائع إلا عن طريق واحد : (هو) الحياد " ، « فهذا الحياد هو لخير مصر والعرب والعالم والإنسانية جمعاء . ويعزز هذا الحياد أهمية موقع مصر الجغرافي وراثتها الحضاري العريق الذي ينبغي أن يكون متحفاً وملكاً للبشرية كلها تحافظ عليه باحترامها لحياد مصر . وفي مصر المحايدة يكون دور جيشها دوراً دفاعياً بحثاً ينود عن حدودها ويكرس حيائها » . ولا يحدد توفيق الحكيم أطراف الحياد الذي ستقوم به مصر .

ولكن مبررات الحياد تكشف هذه الأطراف ، فقد حدد الحكيم أن مشكلات مصر الداخلية والخارجية مصدرها الحروب التي استنزفتها ، بالرغم من أنها كانت نفاعاً عن " الآخرين " . وهو يشير إلى أن هذه الحروب بالوكالة أفقرت مصر وأغنت سواها ، فلا معنى لذلك إلا إذا شاركنا " الآخرين " حلونا ومرناً وشاركناهم حكمهم ومرهم حتى تصير قسمة عادلة . وبما أن هذا لا يحدث وإن يحدث لأن الأغنياء لا يتنازلون عن غناهم ، فليس أمام مصر سوى الحياد بين هؤلاء وبين عدوهم . ولم يعد ثمة مجال في الشك أن الحكيم يقصد بالآخرين : العرب ، وعدوهم : " إسرائيل " . وإن كان فالحياد المطلوب لمصر هو الحياد بين العرب والكيان الصهيوني .

كانت المفاجأة للبعض أن لويس عوض هو الذي تصدى لدعوة توفيق الحكيم بالمعارضة ، لأن هذا البعض الذي يأخذ الناس بالشبهات ويسوى بين جميع القائلين بالوطنية المصرية ، لا يرى أى فرق بين الحكيم وعوض . والفروق حقاً كثيرة . كان الحكيم قبل الثورة الناصرية من كبار الداعين إلى " الكل فى واحد " (راجع روايته : عوبة الروح) ومن كبار الرافضين لجميع الأحزاب (راجع : شجرة الحكم) . أما لويس عوض فقد كان داعية للاشتراكية (راجع : مقامة بلو تالاند ومقامة " فى الألب الإنجليزى " ومقامة " بروميثيوس طليقا ") وداعية للديموقراطية الليبرالية فى الوقت نفسه . واتفق كلاهما فى " الوطنية المصرية " مع نجيب محفوظ الذى كان أقرب إلى لويس عوض فى الإنتماء إلى " روح الوفد " أو إلى " الطليعة الوفدية " .

قام لويس عوض إذن بالرد على توفيق الحكيم وآخرين رأوا رأيه أو عارضوه فى أربع مقالات نشرت فى " الأهرام " فى ١٩٧٨/٤/٧ و ١٩٧٨/٤/٢٠ و ١٩٧٨/٥/١١ و ١٩٧٨/٥/٢٥ وقد ضمها القسم الأول من كتاب " دراسات فى الحضارة " بعنوانينها المذكورة على التوالى : " الأساطير السياسية " و " معانيات قومية " و " معنى القومية ١ " و " معنى القومية ٢ " . وأظن أن هذه النصوص التى تأتى بقية فصول الكتاب تأكيداً وتعميقاً وإضافة لها ، هى أولى الوثائق المعتمدة لفكر لويس عوض القومى أو الوطنى . ولم تكن اجتهادات أو تشويهات البعض لهذا الفكر فى السابق إلا من قبيل التعسف الشديد مع آراء متناثرة للكاتب حول اللغة أو بعض مراحل التاريخ .

والحق أنه باستثناء مقال مفقود عنوانه " نحو تعريف علمي للقومية العربية " - هو نص حوار أربع ساعات بين لويس عوض وميشيل عفلق جرى في الخمسينيات - ليست هناك نصوص واضحة وبقيقة كهذه المقالات الأربع حول هوية مصر والمصريين عند لويس عوض .

ماذا تقول هذه النصوص ؟

١ - تقول أولاً إن مصر لم تكن في تاريخها كله بلداً محايداً ، وهي بسبب الموقع الاستراتيجي نفسه الذي أشار إليه الحكيم ، لا تستطيع أن تكون محايدة حتى وإن أرادت . إن القول بحياد مصر لا يعدو كونه أسطورة سياسية .

٢ - تقول هذه النصوص أيضاً أن " الأمن القومي الاستراتيجي " يفرض ارتباطاً لا فكاًك منه بين مصر والعرب " هل نحن بحاجة إلى دليل على أن المنطقة العربية منطقة جيوبوليتية واحدة ، أمنها واحد ومصيرها واحد إزاء الغزو الخارجي وإزاء النفوذ الخارجي سواء جاء من وسط آسيا أو من شطآن أوروبا أو من قارة الأطلنطيد أو من مروج الأقوام السلافية ؟ وهل نحن بحاجة بعد كل هذا إلى دليل على أن عزلة مصر عن غلافها العربي وعزلة العرب عن واقعهم المصري أسطورة سياسية ولها الإحساس بالقهر والإحباط وطلب النجاة بلئى ثمن ولو كان برج الأوهام السويسرية الذي عاش فيه لبنان زمناً ثم أفاق وهو يقطر دماً على أن أمنه بل وكيانه جزء من أمن المنطقة وكيانها " (ص ١٢) إذن " فالحل الأوضح هو بناء التضامن العربي وريما بناء التكافل العربي (نلك أن) أمن مصر من أمن العرب وأمن العرب من أمن مصر ، والمنطقة كلها من الخليج إلى المحيط بحاجة إلى هذا التضامن لحماية نفسها من أطماع الغير " (ص ٤٠) .

٣ - تقول هذه النصوص أخيراً أن صاحبها يؤمن بوحدة ثقافية ، وأحياناً يسميها وحدة حضارية ، فهناك ثقافة عربية وحضارة عربية يشترك فيها أهل المنطقة جميعاً .

هذه هي المجموعة الأولى من أفكار لويس عوض ، ولكن الوجه الآخر للعملة نغشت عليه مجموعة ثانية :

١ - إذا كان " الحياد " أسطورة سياسية كما يقول لويس عوض فإنه يضيف أن " هذه الأسطورة الإنعزالية لا تقل شططاً عن أسطورة أخرى هي

أسطورة الانتماجية المتمثلة في دعوة القومية العربية التي تفرض أن شعوب المنطقة أو أقوامها من الخليج إلى المحيط أمة واحدة ، ليس فقط ثقافياً وحضارياً ولكن عرقياً وعنصرياً كذلك (....) وهذه الأسطورة ، أسطورة العروبة العرقية خارج الجزيرة العربية ، لا تقل شططاً وخطراً عن أسطورة الأرية العرقية أيام النازي ونظيرها في الشطط أساطير القومية الفرعونية والقومية الفينيقية والقومية الإسرائيلية ، وكل دعوة قومية تقوم على بحث العنجهية العنصرية أو العرقية بين شعوب الأرض ، وتبني مجد الأمم على سيادة الجنس وتفوقه الموروث على غيره من الأجناس فتبرر الاستعمار والاستعباد والتمييز العنصري ، وتشغل المواطنين في أية أمة بماضيتهم عن حاضرهم وتدعوهم لحل مشاكلهم الاقتصادية والاجتماعية على حساب الأمم الأخرى " (ص ١٣) .

ولويس عوض في هذا السياق يستنكر أن يكون الفتح العربي قد دخل المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط ، فاكشف أنها خالية من السكان والحضارة ، فاستوره لها سكاناً من الجزيرة . كما يستبعد أن تكون " قطرة واحدة " من الدم العربي كافية لصيغ دماء المنطقة . ثم إنه يرى من الهراء القول أن الثقافة العربية – وقوامها اللغة والدين – قد إختلطت بفكرة سيادة الدم العربي .

٢ – ومع ذلك فإن النصوص تقول أن " الدعوة " إلى القومية العربية اقترنت بحذف التاريخ السابق على " الفتوحات العربية العظمى " على حد تعبيره ، وكأن تاريخ المنطقة قد بدأ مع بزوغ نجم العرب في السياسة العالمية . وهو إهدار صريح لحضارات المنطقة قبل الفتح . (لذلك) " أنا اتكلم عن القومية العربية بوصفها شيئاً مستقلاً عن القومية العربية التي لا أفهمها خارج الجزيرة العربية " (ص ٢٠) . تغيرت اللغة والدين في مصر أكثر من مرة ، ولكنها احتفظت بأرضها وناسها وثقافتها وتاريخها ، وإنش هناك قومية مصرية منذ القديم ، أي منذ كان هناك شعب في وطن له دولته .

٣ – وحسب النصوص أخيراً ، فإن لويس عوض يفضل مصطلح "العالم العربي" وليس "الوطن العربي" ، ويفضل " الثقافة العربية "

و"الحضارة العربية" وليس "الامة العربية" و"القومية العربية". إنه يتكلم عن قارة عربية كالقارة الأوروبية. وفي الوقت نفسه يقول إن حلم "الامة العربية" أو "الوطن العربي": "ليس مستحيل التحقيق إذا توافر شرطه الأول وهو توحيد العالم العربي (فى) دولة ذات سيادة كاملة على جميع من فيها من المواطنين، دولة كل مواطنها متساوون فى الحقوق والواجبات" (ص ٣٧).

هذا هو مجمل أفكار لويس عوض حول "هوية المصريين" ولو بالتركيز على التعريف السلبي، وهو هنا تعريف القومية، وتعريف العروبة. وقد أعلنت للمرة الأولى - بهذه الدرجة من الوضوح والتحديد - عام ١٩٧٨ ولكنها تعبر عن صاحبها قبل هذا التاريخ وبعده. وبالتالي فهي ليست تجسيدا لتوقف سياسى عملى. السلطة الجديدة للنظام الساداتى قد استفادت بالقطع من آراء الحكيم وفوزى وعوض لتبرير ممارساتها فى عام اتفاقيات كامب ديفيد. كذلك استفاد هؤلاء المثقفون من "الفرصة" التى تهيأت لهم أخيراً ليعلنوا أراهم المكبوتة. وهى آراء تنتمى تاريخياً إلى ثورة "الوطنية المصرية" ولكن إحياءها من مكانها القديمة، يعنى تفريراً لمحتوى أربعين عاماً من التاريخ، وكان لويس عوض وزملاؤه قد تعرفوا منذ البدء على جواهر فكرية ثابتة ونهائية، لا تتغير. هى جواهر لها صفة الإطلاق وصفة التعميم. وهذه سمات الشرائع الاجتماعية التى لم تتسلخ عن الجسم الرئيسى للطبقة الوسطى التى مالات الثورة الناصرية زمناً، ثم جندت نفسها للتغيير الساداتى الذى كنف بها إلى الجحيم بقفزات من حرير، لأنه كان قد تواعد مع فئات الطفيليين من الانفتاحيين الجدد. ولم يخلف هذا الوعد الأخير الذى استوجب الأمر ونقيضه: استتفر للتيار الإسلامى السياسى الذى لم يتردد فى قطع "الرأس" عندما حانت الفرصة. أما الليبرالية العلمانية الوطنية المصرية، فقد بدت كالزوج الأبدى، ولكن قوانين التطور الاجتماعى لا تحمى "الذين لا يعلمون". وأيست صدف أن تكون المواجهة الرئيسية طيلة السنوات العشر الماضية بين التيار الذى استغل السادات واستغله السادات، تيار مصر المصرية الديموقراطية المستقلة، وبين التيار الذى إستغله السادات فإستغل السادات حتى نقطة الدم الأخيرة، تيار مصر الجمهورية الإسلامية. كلاهما عاش فى كنف

السادات ، أحدهما النزاع اليمني والآخر النزاع اليسرى . ولكن الذي انتصر على حساب مصر ونهضتها هو الإسلام السياسى ، ولو كان انتصاراً مؤقتاً . ذلك أن تغييب الوعى القومى العربى كتغييب البعدين الاجتماعى والديموقراطى ، كان فى الوقت نفسه استحضاراً سريعاً ومكثفاً للإرهاب السياسى باسم الدين والإفقار المتزايد للكادحين . كانت الحرب اللبنانية و " الثورة " الإيرانية والنقط العربى هو الثالوث الذى حل مكان مصر العربية المناضلة عن الاستقلال الوطنى والقومى . لم تكن " مصر المصرية " هى البديل فى أى وقت . كانت هى الأسطورة السياسية ، لأن الذى كان فى زمن النهوض (١٩١٩) وسعد زغلول (لا يعود فى زمن السقوط (١٩٧١ والسادات) . وليس من فراغ فى السياسة ، فحين تحتجب مصر العربية ولا تاتى أبداً مصر المصرية فإن الإرهاب الدينى الذى موّله بعض النفط العربى وبعض المليشيات اللبنانية وبعض آيات الله وكل الصهاينة ، هو الذى يملأ الفراغ ويقيم دولة داخل الدولة . وليس التمويل كله نقوداً فقد يكون الإلهام وإعطاء النموذج وتصدير الأمل أو الحماية أو الوعود . هذا التمويل للمتعدد الأطراف والمعانى هو الذى يدمر الثوابت ويسرع بالتغيرات ، فيصبح التحالف بين الطفيليين والإسلاميين ويمسى تحالفاً بين الإرهاب بالمال والإرهاب بالسلاح .

ليس من مناقشة " اكاديمية " إنن لأفكار لويس عوض حول الهوية والقومية والوطن ، إذ تكفى القناعة الراسخة بالأمن الاستراتيجى العربى وبوحدة الثقافة والحضارة العربية أن تكون تياراً فى محيط أوسع يضم تيارات أخرى أكثر اقتراباً من العروبة وأكثر تنوعاً من الإنحصار بين تعريفات قاصرة وتجارب أدائها التطبيقى . وقبل "إتهام" لويس عوض من الطائفيين والعنصريين فى أعماقهم وإن رفعوا لواء العروبة عالياً ، عليهم أن يجروا بفتح الملفات الحقيقية وكشف الجرائم القومية باسم القومية . لقد وصلنا إلى اليوم الذى نجمد فيه شعارات كنا ندينها بالأمن القريب . ولا يحاول أحد مراجعة " الفكر " القابع خلف الوقائع المخزية التى تنتفض أماننا وكلها حياة .

ولا يعنى ذلك مطلقاً أننا نوافق لويس عوض على ما ذهب إليه أو نبحث له عن التبريرات فمبرراته أوضحننا جذورها وفروعها ، ولكننا نندهش من

الذين يستسهلون أن يرموه بحجر ولا يجدون في أنفسهم الشجاعة لـ " نكر ما جرى " وما يجرى ضد العروبة والقومية صراحة بالاسم والرسم .

أما مصر فعرويتها لا تحتاج إلى سجل فقهي ، إنها في سلوك الناس وأنماط تفكيرهم وحياتهم لا تحتاج إلى دليل . والوعي الزائف القادم من أجهزة الإعلام يتدرج مثل كرات الزنبق على سطح الزجاج الأملس ، لا يثبت أبداً . وما تنشغل به النخبة — عن صدق أو كذب — لا تنشغل به القاعدة العريضة من المواطنين الذين لا يفكرون في هويتهم ، ولا يبحثون عنها ، لأنها لم تضع منهم قط . النخبة وحدها هي التي يصيبها بين الحين والآخر " وجع الهوية " ، وهل هي مصرية أم عربية أو إسلامية . ولكن الفلاح المصري والموظف الصغير وملايين الفقراء لا يشعرون بأي تناقض بين مصريتهم وعروبتهم أو بين عروبتهم وإسلامهم أو مسيحياتهم . وإنما الحاكم الذي تدفعه المصالح السياسية هو الذي يحتاج إلى التبريرات والشعارات .

ليست هناك مشكلة في الرد النظري على لويس عوض : بأن هناك أمة مجزأة في عصرنا مثل كوريا والمانيا ، ولا أحد يستطيع أن يحرم الكوريين شمالاً وجنوباً من انتسابهم إلى قومية واحدة ، ولا أحد يستطيع أن يحرم الألمان شرقاً وغرباً من الإلتزام القومي إلى أمة واحدة . كذلك فما أسهل الرد بأن الأقطار العربية التي نعرفها اليوم لم تكن على هذا النحو الحدودي أو الجغرافي — السياسي ، وإنما بعضها شديد الحداثة (ك دولة الإمارات وكالعربية السعودية ولبنان الكبير والكويت وايبيا وموريتانيا) وحداثتها تعني أن الحدود السياسية تغيرت من حال إلى حال وأن دوام الحال من المحال . ولكن الترابط بين هذه الحدود وإنعدام الحواجز لآساد طويلة منذ الفتوحات الإسلامية خصوصاً إلى اليوم لعب دوراً كبيراً في تعريب المنطقة تعريباً غير عرقى . فهي أمة مجزأة إلى دول وأقطار وقبائل وشعوب . عوامل الوحدة أقوى من عوامل التشرذم ، ولكن التحديات تتكيف مع المتغيرات فتبقى بعض الوقت على الإنقسام . من هذه التحديات الإقليمية الدولية ، وجود الكيان الصهيوني . ومن هذه التحديات أيضاً الثروة النفطية ذات البعد الدولي . ومن هذه التحديات تفاوت التطور الاجتماعي والنشأة الانفصالية للفئات والشرائح الاجتماعية السائدة .

لذلك يثير فكر لويس عوض الإشكاليات التالية : إشكالية التجزئة السياسية الطويلة الأمد ، والتي تركت أثراً عميقة في التكوينات الاجتماعية العربية . وإشكالية الفكر القومي ذي الطابع الشوفيني ، وهو أساساً فكر الرواد المحاطين غالباً بهالة من القداسة . وإشكالية التناقض بين الأقوال والأفعال من جانب القوميين العرب على اختلاف مدارسهم . وهو التناقض الذي أوصل العرب إلى التعاسة الشاملة حين تسلم بعضهم مقاليد السلطة هنا أو هناك في هذه المرحلة أو تلك ، فإذا بهم يضررون أسوأ المثل على الحكم (القومي) الذي كرس التجزئة وإغتيال الديمقراطية ورسخ التبعية .

لا يناقش لويس عوض هذه الإشكاليات مطلقاً ، بل لا يطرحها أصلاً . ولكن كتابه يدفعنا إلى محاولة استكشافها حتى لا نظل في الحلقة المفرغة من الردود النظرية التي قد لا تختلف عليها ، ولكن الإتفاق والإختلاف يبقى في دائرة النخبة المعزولة عن الناس .

وفي سياق هذه النخبة نقرأ كتاب ميلاد حنا الذي هو أيضاً ثمرة "معاناة" السنوات العشر الأخيرة . والمعاناة تختلف عن الحوار فهي أقرب إلى المنولوج . وهذا لا ينفي أن ميلاد حنا قد شارك بنصيب في حوار ١٩٧٨ كما يشير إلى ذلك لويس عوض في مقالة " الأهرام " المؤرخة ١٩٧٨/٥/١١ حيث يذكر بعض أسماء الذين دخلوا " المعركة " ومن بينهم ميلاد حنا في مقال لم أقرأه ولكنه نشر في "الجمهورية" ١٩٧٨/٤/٢٤ . أمّا الكتاب الذي بين أيدينا " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " فليس رداً على أحد بالذات ، وإن بدا رداً على الجميع وعلى النفس قبل الجميع .

من أهم صفحات الكتاب هذه المقدمة في تعريفه سلباً ، فهو ليس كتاباً في التاريخ ولا في السياسة ولا في الاجتماع ولا في الفلسفة ، وإنما " هذا الكتاب يهدف للوحدة الوطنية في مصر " . ويضيف الكاتب " وهي قضية كرسست لها حياتي " (ص ٨) . نحن إذن أملم :

* موضوع وظيفي ، وبعبارة أخرى أمام "هدف" سابق على تأليف الكتاب . وهو هدف سياسى بالدرجة الأولى . ومن ثم فقد جاء الكتاب "برهاناً" أو مجموعة براهين على " صحة " الافتراضات التى ساقها المؤلف .

* لسنا بالتالى أمام " بحث " وإنما أمام " رسالة " أو " دعوة " تصل أحياناً إلى تخوم " الأيديولوجيا " . وهذه الدعوة تحتاج إلى " شواهد " من التاريخ و " قرائن " من المجتمع و " إيمان " من العقيدة . لذلك تأتى المحصلة تقريراً يثير وينبه ويحشد ، هو بلاغ للناس وبيان إلى الرأى العام .

* هذا البيان لا يصدر عن فراغ ، فلا بد أن هذه " الوحدة الوطنية " تشكو من شيء ما أو من أشياء ، وإلا فما كانت هناك حاجة لأن تصبح " قضية " يكرس لها الكاتب حياته . وإذا كانت القضية مثارة منذ أمد بعيد ، فإن السنوات العشر قد أعادت طرحها على نحو تهديدى فاجع ، حيث غاب الطرح النظرى العقلانى الهادئ وحضر الطرح الإرهابى الدموى الإنفعالى .

* كان الصلح الساداتى الصهيونى قد فجر مسألة " هوية المصريين " فاتضح الاتجاهات المكبوتة والإشكاليات المؤجلة دفعة واحدة . وتبلور إتجاه نحو " المصرية " المتحفظة على العروبة المنفتحة على الغرب ، واتجاه آخر نحو " المصرية " المنفتحة على العرب لا على العروبة وعلى الليبرالية والحضارة الحديثة لا على الغرب ، واتجاه ثالث نحو " مصر العربية " التى لا تتناقض فيها الوطنية المصرية مع القومية العربية ، واتجاه رابع نحو " الإسلامية " المعادية للقومية سواء كانت مصرية أو عربية ، واتجاه خامس نحو " العروبة الإسلامية " التى لا تتناقض فيها العروبة مع الإسلام . وكان أعلى للجميع صوتاً صوت الإسلام السياسى المضاد للقوميات ، وكان أكثر الجميع تعبيراً عن أنفسهم هؤلاء الذين قالوا بمصر المصرية المكتفية بذاتها . وانحسر التيار العروبي فى نواثر من المثقفين الناصريين والماركسيين . وكانت هذه المواقف كلها تنعكس إنعكاساً مكثفاً على مسألتين ساختن : الأولى عربية وهي قضية فلسطين ، والأخرى محلية وهي قضية الوحدة الوطنية .

فى هذا السياق كتب ميلاد حنا عشرات المقالات من قبل " دفاعاً " عن الوحدة الوطنية . وليس كتابه " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " إلا

خلاصة تلك الدفاعات المستمرة والتي تعتمد على فكرة مركزية مؤداها أن مصر مجموعة « رقائق حضارية » . Layers of Civilization on Top of Each Other وهو المصطلح الذي ورد في خطبة لرئيس جمعية الصداقة السويدية المصرية في ستوكهولم . ويقول المؤلف حرفياً " حفرت هذه العبارة في وجداني واختزنتها في عقلي وقلبي ، وظلت بعدها لا أمل عن أن أريد عبارة أن مصر رقائق من الحضارات " . ومن هنا راح يتأمل " التركيبة النفسية وشخصية المصري المعاصر ، وكيف أنه وإن بدا أمياً أو بملايس رقيقة الحال ، لكنه يحمل بين ضلوعه وعلى كتفيه هذه الآلاف من السنين " (ص ١٤) . والمراجع الواعي أو غير الواعي لهذه الفقرة هو توفيق الحكيم الذي يكرر القول منذ زمن طويل بأن الفلاح المصري يحمل في تكوينه حضارة آلاف من السنين . ولذلك كان ترحيبه البالغ بشعار السادات عن السبعة آلاف سنة .

على أية حال ، فإن هذا " التأسيس " التاريخي يستجيب على الفور للتأسيس الجغرافي الذي قام به من موقع مغاير العالم جمال حمدان في كتابه الكبير " شخصية مصر - دراسة في عبقريّة المكان " . وبالرغم من أن حمدان لا يستهدف التوثيق الجغرافي لأيدولوجية " مصرية " فإن كتابه الذي صدر في الحقبة ذاتها قد ساهم في استرداد " الوعي المصري " .

كتاب ميلاد هنا ينطلق إذن من " مصر " كتكوين تاريخي جغرافي «متعدد الرقائق الحضارية» فهو الكلّ الذي يجمع بقية الأجزاء ، وليس جزءاً من كل . وهو ، على هذا النحو ، أكثر " مصرية " من لويس عوض إن جاز التعبير ، فلويس عوض يرى مصر جزءاً من الأمن الاستراتيجي العربي ، ويراهم مرة أخرى جزءاً من الثقافة والحضارة العربية ، وإن رآها بعدئذ بنية اقتصادية وسياسية واجتماعية مستقلة نوعياً عن " الجيران " . ولكنه لا يراها في جميع الأحوال تمثيلاً نموذجياً للحضارات والثقافات . وهو الأمر الذي يقوم به ميلاد هنا في كتابه الذي يحدد " إنتماءات " مصر السبعة في مستويين : الأول تاريخي يبدأ بالإنتماء الفرعوني ، ثم اليوناني الروماني ، فالقبطي ، وأخيراً الإسلامي . والمستوى الثاني جغرافي ، هو الإنتماء إلى المنطقة العربية وإفريقيا وحوض البحر المتوسط . وربما كان من المفيد اقتباس هذا التوصيف للاعتماد الجغرافية " فقد أعطى موقع مصر

خصائص وانتماءات لا فكاك منها وعلينا أن نستفيد منها ونستثمرها في تحركاتنا السياسية والحضارية والاجتماعية " (ص ٤٥) .

الصفة الأولى للإنتماءات الجغرافية إذن هي الحتمية ، والصفة الثانية هي أنها قابلة للإستثمار . وهو يتبنى قول حمدان " في المحصلة الصافية ، فإن مصر نصف أوروبية ، ثلث آسيوية ، سدس أفريقية " . ومن اليسير اكتشاف تعريفات مشابهة لأقطار أخرى ، فهناك من اللبنانيين من يحذفون إفريقيا ويقولون كلاماً قريباً في فحواه من هذا الكلام ، وهناك من التونسيين من يحذفون بالطبع الثلث الآسيوي ويقولون كلاماً يشبه هذا الكلام . غاية ما هناك أن اللبناني أو التونسي الذي يأخذ بهذا المنهج يضع فينيقيا بدلا من الفراعنة ، ويغير من ترتيب " الرقائق الحضارية " حسب تاريخ بلده .

ولكن إلأم يؤدي هذا الجهد ؟ إنه يثبت فقط أن هذا القطر أو ذاك كينونة (حضارية) مستقلة . ويتعبير صريح " هوية " قومية مصرية أو لبنانية أو تونسية " تكونت " من التاريخ الحضاري والجغرافيا السياسية ، فانتماؤها أصلاً إلى ذاتها ، الجوهر الثابت الذي يستوعب الآخرين ولا يستوعبه الآخرون . ومهما قال أصحاب هذا المنهج إنهم عرب أو مسلمون ، فإنهم يستخدمون للمصطلحات السياسية مجاناً . ولكن تحليل الكلام وتفكيك الفكر يفضي بنا إلى العلامات التالية :

١ - إن مفهوم التاريخ كمى تعلق فيه الرقائق بعضها فوق بعض ، وكأنها تتعایش بمجرد الوجود ، لا سبيل لإزاحة إحداها خارج " الفطيرة " ولا سبيل لإزاحة أخرى عن موقعها من هذه الفطيرة .

٢ - تتساوى في ذلك رقائق للتاريخ وراقائق الجغرافيا ، بالرغم من أن مكونات هذه تختلف عن مقومات ذاك ، وبالرغم من أن تداخلهما لا يعنى إلغاء الفوارق التي تميز كل منهما .

٣ - لا تفاعل إذن بالمثل أو الإضافة أو التعديل بين الرقائق الحضارية لأنها كالأعمدة فعلاً مستقلة عن بعضها ، لا يؤثر فيها طول أو قصر الفترة التاريخية . تتغير اللغة ويتغير الدين ، ومع ذلك تبقى الرقائق داخل كل مواطن لا تمس . ولا تفاعل أيضاً بين عالم التاريخ وعالم

الجغرافيا، كلاهما " رقائق حضارية " لا فرق فيها بين أنظمة الحكم وبين المناخ ، أو بين الأحداث الحربية وبين الزلازل ، أو بين نمط الإنتاج وبين الوديان والسهول والجبال .

يتساوى كل شيء حتى لنكاد نسال لماذا نقول التاريخ ونقول الجغرافيا إذا كانا شيئاً واحداً .

هذا المفهوم الكمي للتاريخ ، وهذا الخلط أو المساواة بينه وبين الجغرافيا يفرضى بالكاتب إلى الصياغة التوفيقية الساكنة التي تجمع بين الماء والزيت أو بين الماء والنار دون أن يحدث أى شيء نتيجة التفاعل بين المادتين. والسبب هو " الوظيفة " التي اعتمدها المؤلف لنشر " الدعوة " .. فليس هناك بحث يقوم على افتراضات يبرهن على صوابها أو خطئها . وإنما هناك " رسالة " تدعيم الوحدة الوطنية . وهي رسالة نبيلة بغير شك تضمحل قلقاً حاداً على " الهوية " : فما كان من المؤلف إلا أن أرضى جميع الاتجاهات ، فلم يرض أحداً . قال إن هوية المصريين هي تاريخهم وجغرافيتهم . وهذا صحيح . ولكن الرؤية الكمية للتاريخ والرؤية التوفيقية للجغرافيا أدت إلى أن لكل مصره ، فهناك مصر الفرعونية لمن يريد ومصر القبطية لمن يحب ومصر الإسلامية لمن يرغب ومصر المتوسطية لمن يشاء ومصر العربية لمن يهوى ومصر الإفريقية لمن يبتغى . هناك مصر الواحدة ومصر المتعددة . ولكن مصر الواحدة ليست حاصل جمع التعدد ، وإنما هي الأصل وقاعدة الإنطلاق ، وإنك ينتمى الكاتب عملياً إلى كوكبة القائلين بمصر المصرية لأن الرقائق للحضارية التي يشير إليها هي التي تتمصر فيصبح هناك الإسلام المصرى والمسيحية المصرية ، ولربما يضمراً أيضاً عروبة مصرية وأفريقيا مصرية . وهكذا تتحول الرقائق فى واقع الأمر إلى " صفات لمصر " وليست إنتماءات ... نك أن الإنتماء القومى لا يتعدد ، فليست هناك " هويات " للمصرى ، وإنما هناك هوية قومية واحدة يثمرها التفاعل بين التاريخ والجغرافيا والثقافة . والعبرة هنا ليست بطول التاريخ (الفرعونى مثلاً) ولا بالإمتدادات الجغرافية (إفريقيا و آسيا والمتوسط مثلاً) ، وإنما العبرة بالحصلة النهائية للتاريخ الذى لا ينتهى ، والتفاعل المستمر بينه وبين الجغرافيا والاقتصاد والثقافة . هذه المحصلة التي نقول لنا نحن المصريين أننا عرب لا بالمعنى العرقى ، وإنما بالمدلول التاريخى والجغرافى

والثقافى . ولأن عروبتنا غير عرقية فهى وريثة كل الحضارات العظيمة التى عرفتها منطقتنا من المحيط إلى الخليج . ولأنها غير عرقية فهى وريثة كل الأديان والثقافات ، محكوم عليها أن تكون ديموقراطية تعلى من شأن حقوق الإنسان ، ومحكوم عليها أن تحقق العدل الاجتماعى لأوسع قاعدة شعبية صاحبة المصلحة الأكيدة فى تجسيد العروبة ضمن وحدة سياسية لا يسود فيها عرق على بقية الأعراق ولا ثقافة على بقية الثقافات.

* * *

إن هذين الكتابين الهامين إذ يصوغان أفكار شريحة أو أكثر من شرائح المجتمع المصرى فى إحدى منعطفات تاريخه المعاصر ، إنما يشدان الإنتباه إلى كثير من القضايا التى لا يجوز التغاضى عنها أو إهمالها عند صياغة أى مشروع حضارى ينقذ مصر كجرح من الأمة العربية .. فالكتابان ليس بحثاً عن هوية بقدر ما يتضمنان من إشارات ومعضلات تستحق التأمل العميق ، حتى لا نفاجأ بالمفارقات الفاجعة المتكررة : كمفارقة الوحدة الانفصالية بين مصر وسورية ، وهى الوحدة التى تُبج من أجلها القائلون بالديموقراطية بدلاً من الحزب الواحد ، وبالاتحاد بدلاً من الإدماج . وبعد عشرين وثلاثين عاماً من التضميمات الباهظة ، راح مؤسسوها يبيكون على أنهم لم يكونوا ديموقراطيين أو إتحاديين ، ولكن السوريين والمصريين كانوا قد دفعوا الثمن .

٣- لا للحزب القبطى فى مصر

فى صباح السادس عشر من فبراير (شباط) ١٩٨٩ فوجئ قراء الصحف القومية فى مصر بإعلان من المدعى العام الإشتراكي جاء فيه " انه قد ورد إليه إخطار من رئيس لجنة شؤون الأحزاب السياسية بأسماء المؤسسين لحزب جديد باسم السلام الإجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية " ، ثم ذكر أسماء خمسين رجلا وسيدة ، واختتم الإعلان بقوله " وعلى من يكون لديه اعتراض على أى من الأسماء المتقدم ذكرها أن يتقدم إلى رئيس لجنة شؤون الأحزاب السياسية باعتراضه مؤيدا بما لديه من مستندات خلال شهر اعتبارا من تاريخ النشر طبقا لأحكام قانون الأحزاب السياسية".

فوجئت كل الدوائر السياسية بالإعلان العجيب الذى لم يكن صعبا اكتشاف الحقائق التالية بين سطوره :

أما الحقيقة الأولى ، فهى أن جميع أعضائه الخمسين من الأقباط ، وبالتالي فالحزب المطلوب هو حزب دينى مسيحى .

وأما الحقيقة الثانية فهى إنها المرة الأولى التى يتقدم فيها فريق من المواطنين بتأسيس مثل هذا الحزب .

وأما الحقيقة الثالثة فهى إنه ليس هناك اسم واحد من الأسماء الخمسين لشخصية واحدة معروفة بالعمل العام ، السياسى أو غيره .

وأما الحقيقة الرابعة فهى إن هذه الأسماء تتشكل فى الأغلب من ثلاث عائلات ، أى أن الحزب المطلوب أقرب لأن يكون تنظيما عائليا .

وأما الحقيقة الخامسة فهى إن أحدا من أصحاب الطلب لم يستشر أية جهة مرجعية دينية أو سياسية قبل اتخاذ الخطوة الأولى .

دفعت هذه الحقائق المجتمع الدينى والسياسى فى مصر إلى التعبير
الفورى عن المفاجأة . وكان البابا شنودة الثالث هو أول الذين عبروا عن
مفاجأتهم بتصريحات شديدة الدقة والحسم والسرعة إلى " الأهرام " -
فى ٢٣ / ٢ / ١٩٨٩ - وإلى " المصور " فى ٢٤ / ٢ / ١٩٨٩ .
فى " الأهرام " قال لرجب البنا :

* " لقد فوجئت بهذا الإعلان .. وعلى الرغم من أنه لم يذكر إنه حزب
سياسى إلا أنه كان واضحا من مجرد قراءة الأسماء أن جميع الذين تقدموا
بطلب تأسيسه من المسيحيين " وأنه " لا يضم أحدا من الشخصيات القبطية
العامة " .

* الوحدة الوطنية هدف الجميع ، ولا تتأتى إطلاقا بتكوين حزب يضم
الأقباط وجدهم ، فالوحدة تتم بالاندماج والعمل المشترك ، والوجود معا فى
كل الميادين " .

* " الكنيسة لا توافق إطلاقا على انشاء حزب سياسى مسيحى .. ولا
توجد سابقة لهذا الأمر فى تاريخ الأقباط .. الأقباط باستمرار يعملون داخل
الأحزاب العامة فى مصر متعاونين مع إخوانهم المسلمين فى العمل
السياسى ، كما حدث فى القديم وكما يحدث الآن .. ولا ننسى أن مسيحيا
كان مرشحا لعضوية مجلس الشعب على رأس قائمة التحالف الإسلامى
ونجح ، ذلك أن " الأقباط ليسوا عنصرا قائما بذاته فى مصر .. الأقباط
خيوط متداخلة فى هذا النسيج المصرى الواحد " .

* " الكنيسة وطنية لا حزبية .

الكنيسة يهملها سعادة هذا الوطن وتصلى من أجل العاملين فيه .

الكنيسة تترك كل مسيحى حرا فى اختياره الاتجاه السياسى الذى
يسير فيه .

الكنيسة تشجع المسيحيين على الاشتراك فى الحياة العامة وتحثهم
على قيد أسمائهم فى جداول الانتخاب والإدلاء بأصواتهم ، وترجو أن
يحرص كل مواطن مسلم ومسيحى على ذلك ، لأن هذا وطننا ولا بد أن يكون
لنا دور فيه .

الكنيسة يهملها أيضا السلام العالمى .

الكنيسة تصلى كل يوم من أجل سلام الشرق الأوسط وإعطاء الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني .

الكنيسة تشارك بكل مشاعرها فى القضايا الوطنية العامة وتؤيد الاهداف القومية .

الكنيسة تؤيد الرئيس مبارك ... وتبارك خطواته القومية فى كل المجالات
الكنيسة ليست مع أى حزب .

الكنيسة ليست ضد أى حزب "

ويضيف رجب البنا ، بعد هذا التحديد القاطع " هكذا نكلم البابا شنودة
رأس الكنيسة القبطية . ولم يعد مجال لاجتهاد " .

فعلا ، هذه الوصايا العشر هى الصياغة الشاملة لموقف الكنيسة - وقد
تمثلت فى رئاستها العليا - من كافة الأمور التى يبرزها مثل هذا الطلب
العجيب بإنشاء حزب " من أجل صيانة للوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى " .
هذه الوصايا العشر تقول أن الكنيسة ليست معزولة عن هموم الوطن ولكنها:

- ليست حزبا

- وليست حزبية

لذلك فهى ترفض ابتداء أى " تحزب " دينى .

ويفسر البابا شنودة هذه النقطة الأخيرة فى مقابلة ؛ المصور ؛ قائلا
إن " الذين يسعون إلى السلام وإلى الوحدة الوطنية ينبغي أن يختلطوا مع
أخوانهم المسلمين فى وحدة ، وبهذا ينتج السلام الذى يهدفون إليه " . ويؤكد
البابا " إن الذين يريدون تكوين هذا الحزب لم يستشيروا أحدا قط " و " ربما
يكون بعض الاقباط قد فهموا خطأ مبدأ البعد عن السلبية فى العمل
السياسى . ولكن إيجابيتهم هى فى أن يشتركوا مع مواطنيهم المسلمين فى
الحزب الذى يروونه مناسباً لاتجاههم السياسى .. أما أن يكونوا حزبا خاصا
بالاقباط فهو أمر مرفوض تماما " .

على هذا النحو تم إغلاق الباب رسميا في وجه المحاولة الغربية . ولكن شخصيات عديدة صحفية وسياسية حاولت الاتصال بصاحب أى اسم من الأسماء الخمسين ، فأخفقت . لم يكن هناك رقم تليفون فى دليل التليفونات . ورفض مكتب المدعى العام الاشتراكى أن يعطى أحدا المزيد من الإيضاحات ، كما رفضت لجنة الأحزاب السياسية فى مجلس الشورى إمداد الصحافة بأية معلومات إضافية .

كان الرأى العام يخشى من ألا تكون هناك عقبات جادة أو قانونية أمام إنشاء هذا الحزب ، فليست هناك - مثلا - مادة تحتم تكوين الحزب من أصحاب الأديان أو المذاهب المختلفة . هناك نص صريح بالأى يكون هناك حزب على أساس دينى . ولكننا لم نطلع على برنامج هذا الحزب الجديد ، فقد لا يضع الدين أساسا له ، ربما العكس تماما كما يقول اسمه " لصيانة الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى " . وهذه شعارات سياسية ، وليست دينية . ما العمل إذن ؟

تبلور نوعان من الإجماع :

الأول هو الإجماع على أن هذا " الحزب " المراد تأسيسه ، هو حزب دينى مسيحي ، حتى ولو لم يعلن هويته صراحة .

الإجماع الثانى هو رفض هذا الحزب . وكانت مبادرة الأنبا شنوده ذات تأثير حاسم على بلورة الإجماع الوطنى .

فى إطار الإجماع كانت هناك اجتهادات التشخيص والمعالجة . لا اجتهاد فى الموقف قبل أو بعد رأى الكنيسة ، فالموقف هو الرفض . ولكن تبقت أسئلة معلقة : لماذا الآن ؟ ومن هم هؤلاء ؟ هل هى مجرد " فكرة عائلية " أم أن وراءها جهات لا نعرفها ؟ هل هى رد فعل لموجات التطرف المتتالية ؟ ولماذا لم يستشيروا للراجع الدينية أو السياسية ؟

هذه الأسئلة وغيرها ، رغم الإجماع على الموقف ، ظلت تكوى الصدور يوما بعد يوم ، خاصة صدور المثقفين والسياسيين الأقباط الذين وجدوا أنفسهم فى " نائمة " . ذلك أن " إرهاب الشوارع " والأحياء والقرى ، قد ينعكس فى ردود فعل تخشى بالفعل على " الوحدة الوطنية " . ولكن المهم هو رد الفعل الصحيح . وليس من بين ردود الأفعال الصحيحة معالجة الأداء .

وأين أصل الداء ؟ هذه الجنور المريضة بالعنف متسكرة وراء الدين ؟ أم أنها الأزمة الاقتصادية الطاحنة ؟ أم أنها القوى الأجنبية التى لا تريد لمصر - والعرب - الإستقرار ؟

يمكن تصنيف المثقفين الأقباط الذين أدلوا بأرائهم فى الموضوع على أساس أنهم جميعا من الشخصيات العامة ، ولكنهم يختلفون بعدد سواء من حيث الإشتغال بالشؤون القبطية الخاصة أو بالشؤون السياسية العامة .

* من المثقفين الذين لا يشتغلون بالشؤون القبطية ولا يشتغلون عمليا بالسياسة : لويس عوض ، يونان لبیب رزق ، فايق فريد ، فالاول مفكر والثانى مؤرخ والثالث مستشار وزير الكهرباء ، أى أنهم نماذج من النخبة المثقفة ذات الانتماءات السياسية العامة ، ولكنها غير حزبية ، وليست منخرطة فى أى شأن كئسى .

* ومن المثقفين الذين ينشغلون بالشؤون القبطية ثقافيا أو كنسيا ، ويشغلون بالعمل السياسى أيضا ميلاد حنا وفهمى ناشد وأمين فخرى عبد النور ، والاول أستاذ الإنشاءات وعضو مجلس الشعب السابق ، والثانى عضو مجلس الشورى ، والثالث رجل أعمال ومن عائلة سياسية عريقة فى الصعيد ، ولهم نجيب سيفين الوزير السابق .

* ومن المثقفين المهمومين بالشؤون القبطية : وإيم سليمان وكيل مجلس الدولة وسليمان نسيم الأستاذ الجامعى وموريس صائق للحامى وملك مينا جورجى المستشار رئيس محكمة الاستئناف والمهندس منير عياد ورجل الأعمال منير عبد النور .

* ومن المثقفين المشتغلين عمليا بالسياسة وحدها متى مكرم عبيد (حزب الوفد) وجمال أسعد (حزب العمل) .

هذه هى الأنماط الأربعة التى تمثل معنى " الصفوة " أو النخبة القبطية، فالذين يهتمون بالكنيسة لا يزيدون على ٢٥ فى المائة تقريبا ، والذين يهتمون بها مناصفة مع العمل السياسى لا يزيدون على النسبة ذاتها . ويبقى خمسون فى المائة ، على الأقل ، فى صفوف هذه النخبة ممن لا يهتمون على الإطلاق بالشؤون القبطية ، ولكنهم يهتمون بالشؤون السياسية .

والسؤال هو : كيف تنظر هذه الأنماط إلى العمل السياسى ، من خلال هذا " الحدث " الذى برز فجأة فوق سطح الحركة السياسية المصرية منذ نشر المدعى العام الاشتراكى إعلانه الخاص بتأسيس حزب " السلام الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية " .

القس صموئيل حبيب رئيس الطائفة الإنجيلية هو نموذج المثقف المتفرغ كليا للعمل الدينى ، ولكنه قال " إننى كمسيحى أسارع بالاعتراض (على قيام الحزب المذكور) وأدعو كل مسيحى للعمل القومى ، وللقيام بواجباته الوطنية ، فإن السلبية أسلوب غير ناضج ، وعلى كل مسيحى أن يحمل للمسؤولية ، كمواطن مخلص لبلده ، وأن يعمل بكل جد واجتهاد لزيادة الإنتاج ، كما يشترك فى العمل السياسى والقومى لبناء الوطن وتنميته . ولكننى ، لا أقبل إطلاقا ، أن يكون العمل السياسى للمواطن المسيحى منفصلا عن المسلم أو مستقلا عنه " .

النمط الأول

هذه الأطروحة تشكل إطارا إجماعيا لدى المثقفين الأقباط . ولكن لا بد من النظر فى تنويعات ردود الفعل ، فالنمط الأول الذى لا ينشغل بالشأن القبطى ولا يشتغل عمليا بالسياسة قال :

لويس عوض : لا أوافق أبدا على تشكيل حزب أو أى تجمع على أساس طائفى أيا كانت الملة التى ينتمون إليها .. إنه هكذا تبدأ الفتنة والقتال فى البلاد ، ويكفى ما رأيناه فى بلد مثل لبنان ... إنى أحذر وأحذر من ظهور هذه النعرة وهذه الظواهر فى المجتمع المصرى .. وأرى أن يبحث أمرها بدقة فقد تكون وراءها أصابع أجنبية .

يوانا لجيبب رزق : (هذا الحزب) سيكون حالة وفاة أثناء الولادة ، لأن مصر ليست لبنان ، ولأن مجموعة المصريين الحريصين على وطنهم يرفضون بالقطع قيام أحزاب على أساس من الدين ، وضمن هؤلاء الأقباط بالطبع . (ولكن) أخطر التغييرات خلال الأعوام السابقة هو العمل على خلق شكل من أشكال الانفصال الاقتصادى والاجتماعى بين الأقباط والمسلمين (إشارة إلى البنوك الإسلامية والمستشفيات الإسلامية .. الخ) فلماذا نزعج

عندما يحاول (هذا السعى الاقتصادي - الاجتماعي) أن يفرض مواردا سياسيا ، حتى ولو كان شائها .. إن هناك قوى خارجية سواء من المنطقة أو عبر المحيطات يسعدها كثيرا أن تلين مصر . وإن تألو هذه القوى جهدا عن تشجيع ، بل وتمويل مثل هذه الأحزاب الدينية التي تقسم مصر وتضعفها . وإن أكون ضمن المدهوشين إذا قامت إحدى تلك القوى الإسلامية بتشجيع قيام حزب قبلى فى مصر . كما إن أكون من المستغربين إذا تولت إحدى تلك القوى غير الإسلامية تشجيع وتمويل الجهات الإسلامية السياسية .

فائق قريد : إن هؤلاء (الداعمين إلى قيام هذا الحزب) أرادوا أولم يربنوا ، بوعى أو بغير وعى يسعون إلى ضرب السلام الاجتماعى وتقنيت الوحدة الوطنية .. ومهما قيل من تبريرات بفعل بعض الظروف الآن ، فإنه لا يمكن قبول هذا العمل " .

هذا النمط الذى يتميز فى مجموعته بالوصول إلى مستوى ثقافى رفيع ودرجة عالية من الاستقلال عن الكنيسة والسياسة الحزبية معا ، يرفض التقسيم (اللبنانى) لمصر ، ويشتهيه فى جهات أجنبية تعمل أمثال هذه المشروعات ، ولا يفرق بين الطوائف لأنه يرفض الأساس الدينى والمذهبى للعمل (والمشروع) السياسى . إنه إذن النمط العلمانى ببرجات انتماؤه الاجتماعى المختلفة من الليبرالية إلى الراديكالية . وقد عانى بعضهم (كلويس عوض وفايق قريد) فى عهد ثلاثة (الملكية ، الناصرية ، الساداتية) من انتماؤهم الليبرالى والراديكالى . وقد نحل عوض وقريد المعتقل السياسى بسبب أفكارهما وليس لائ سبب طائفى . هذه فئة تؤثر فى المجتمع الوطنى ككل تأثيرا ثقافيا مباشرا ، عن طريق الجامعة أو الصحافة أو الكتاب . لذلك فهو تأثير هامشى وضيق ، رغم نجومية بعضهم (لويس عوض مثلا) .

هذه الفئة البعيدة عن المنبر الكنسى والمنبر الحزبى - السياسى معا ، تجد نفسها وتحقق ذاتها فى المجتمع الوطنى داخل محصر وأحيانا فى المجتمع القومى العربى خارجها . لذلك يفزعها " المضيق اللبنانى " ، ومن ثم ترفض القدمات اللبنانية (الديموقراطية والاجتماعية والسياسية) ، وتشتهبه فى تمويل وتخطيط أجنبى (اسرائيلى وإيرانى تخصيصا) .

وهذه الفئة التى تجد نفسها ضمن شريحة أوسع فى العهدين الاجتماعيين المتناقضين توحدت مصالحها وبنيتها الاقتصادية - الاجتماعية

سواء حين ضربها عبد الناصر سياسيا أو حين هزمتها الساداتية المستمرة وألقت بها إلى الهامش الاجتماعي . في الحالين لم يكن هناك مسيحي ومسلم ، وإنما كان هناك " مثقف الفئات الوسطى " المستقل نسبيا عن المشاريع الايديولوجية لهذه الشرائح الاجتماعية ذاتها .

النمط الثاني

بسبب السيوالة الاجتماعية الموروثة والوافدة (الموروثة من أسلوب نشأة القوى الاجتماعية للصربية الحديثة ، والوافدة مع المتغيرات الناصرية ثمانية عشر عاما والمتغيرات المضادة ثمانية عشر عاما أخرى .. أى بدءا من البنية شبه الإقطاعية الاستعمارية إلى التأميم والإصلاح الزراعي والتصنيع إلى الانفتاح) لم يتبلور قوام طبقي محدد ومتجانس ، بل ظلت الحدود مفتوحة ورجراجة ومتداخلة بين التشكيلات الاجتماعية . ومن هنا سنلاحظ أوجه التشابه أحيانا بين النمط الأول من المثقفين الأقباط والنمط الثاني الذي يختلف ويقترب في وقت واحد . هذا النمط الثاني ينشغل بالشأن القبطي ويعمل بالسياسة ، أى أنه على العكس تماما من النمط الأول ، يقول :

ميلاد حفا : أقباط مصر لن يكونوا حزبا سياسيا حتى لو أقرت الدولة الحزب الديني السياسي .. ولكن في عالم السياسة لكل فعل رد فعل ، ومن ثم كان طبيعيا - نظرا لما تم من حركات وتجاوزات - أن تتكون مجموعة مصرية قبطية تحاول أن تشعر الطرف الأقوى بأن لها وجودا ، ومن ثم فهي رسالة إلى الجماعات للمتطرفة أن إحذروا ولا تلعبوا بالنار ، فالوحدة الوطنية في مصر هدف قومي .

فهيمى ناشد : إن فكرة الوحدة الوطنية انتقلت من تعبير عنصرى الأمة إلى واقع العنصر الواحد .

أمين فخرى عبد النور : كيف وقد باتت الوحدة الوطنية عقيدة كل شعب مصر ، كيف نرتد إلى ما قبل ثورة ١٩١٩ ونحن نتطلع إلى القرن الحادى والعشرين ، ومصر تحتل مكانا حضاريا على خريطة العالم المتحضر . مرفوض .. مرفوض قيام مثل هذا الحزب . وإذا كانت هناك بعض الأزمات في العلاقات الوطنية والإنسانية في بعض الأماكن ، فليس

معناه أن نفرط في أقدس منجزات الثورة الوطنية ، وهي الوحدة الوطنية لشعب مصر مسلمين وأقباط .

وليم نجيب سيفين : إننا جميعا ننصهر في بوتقة واحدة اسمها مصر تجمع الكل في إطار وحدة وطنية راسخة عبر الأجيال . بل نستطيع القول بأن مصر عنصر واحد وليست عنصريين .

تشكل هذه الأمثلة النمط الثاني خير تمثيل ، هؤلاء الذين جمعوا بين العمل القبطي إن جاز التعبير والعمل السياسي ، كانوا في واقع الأمر جسرا بين الدولة والكنيسة ، وإن تباينت درجة القبول من الجانبين . أحد هؤلاء (أمين فخري عيد النور) من أبناء الأسرة القبطية السياسية العريقة في صعيد مصر ، فهو حفيد عيد النور اقلاديوس الذي طاف جرجا وما حولها يجمع التبرعات لجيش عرابي في مواجهة الخديو والإنجليز . وهو ابن فخري عيد النور أحد أقطاب ثورة ١٩١٩ وقد حكم عليه الإنجليز بالإعدام ، فهو من رفاق سعد زغلول وعمل تحت قيادته . أما ميلاد حنا خبير الإسكان المعروف ، فهو عضو مجلس الشعب السابق وكان رئيسا للجنة الإسكان بالمجلس . وفهمى ناشد المحامي ما يزال عضوا في مجلس الشورى . وأما وليم سيفين فهو وزير شؤون الهجرة السابق . هؤلاء إذن في الأصل الأصل هم جزء مفصلي في البنيان المدني للكنيسة ، وفي الوقت نفسه على هامش الهيكل التشريعي أو التنفيذي للدولة (الذي لم يكن هامشا أيام سعد زغلول ومصطفى النحاس) . إنهم إذن في جملتهم أقرب إلى " المصالح الحقيقية " للطبقة الوسطى مباشرة ، لا شرائعها الدنيا . وهي مصالح وطنية وموحدة بين المسلمين والأقباط . لا علاقة لها بالبرجوازية الصغيرة الناصرية أو بالطفيليين في عصر الانفتاح الساداتي . أضيرت في القليل أيام عبد الناصر واضيرت في الصميم أيام السادات . ليست الثقافة أو الفكر هو الذي عانت من قهره هنا أو هناك ، لأن مصالحها الاقتصادية - الاجتماعية ، هي بوصلتها في الاتجاه نحو السلطة (الملية أو المدنية) . تراثها الفكري هو ثورة ١٩١٩ غالبا لأنها على أحد وجهي العملة هي ثورة " الهلال والصليب " و " الدين لله والوطن للجميع " ثورة " مصر " و " الوحدة الوطنية بين عنصري الأمة " . تستدعي الذاكرة هذا المصطلح فيصبح التعديل أن هناك عنصرا واحدا لا عنصريين كرد فعل على شبح التشرذم الطائفي والإنقسام

الدينى . أما الوجه الآخر للعملة ، فهو أن ثورة ١٩١٩ هى ثورة مصر القومية، أى حين تقوم البرجوازيات الوطنية بتمثيل كل الطبقات وتصبح هى " الأمة " .

هذا الخيال التاريخي يثبت داخل هذه الحدود وينسب (أو يحاول نسيان) متغيرات سبعة وثلاثين عاما مضت على قيام الثورة والثورة المضادة. تغير السلم الاجتماعى بتغييرات جوهرية مرتين حاسمتين : فى المرة الناصرية تشذبت الطبقة الوسطى وضمرت لبرائتها الاقتصادية والسياسية وأفسحت المجال لشرائعها الدنيا . وفى المرة الساداتية كان عليها أن تختار بين الانضمام إلى طوابير الاستيراد والتصدير والخدمات السياحية وقوانين المجتمع الاستهلاكي فتصفى إنتاجها الوطنى ، وإما إشهار إفلاسها الظاهرى بالكمون المصرفى أو تحت بلاط العمارات الشاهقة .. أى هجران المزرعة والمصنع إلى التجارة الربوية ، مجرد انتقال لرأس المال فى " الأوانى المستطرفة " .

ولم يكن أمام البرجوازية القبطية سوى الإلتحام بمستقبل البرجوازية الوطنية المضروبة من قوانين الانفتاح ومن الجماعات الإسلامية فى وقت واحد . وبقيت قلة انقسمت بين طابور الهجرة إلى الخارج ، وبين الإنضمام النهائى إلى مجتمع الانفتاح ، حتى إنك أصبحت تقرأ عن محل يستورد ثياب المحجبات من أوروبا ، والتوقيع مسيحى . ولكن القلة المهاجرة والقلة الانفتاحية من الأقباط ، لا تشكلان محورا مؤثرا على "شبح الطبقة الوسطى" الذى ما يزال يجذب البعض إلى بناء جسر بين الدولة والكنيسة ، فهو جسر الإنقاذ . هذا الجسر يستعيد مقولات ثورة ١٩١٩ ويستحضر شعاراتها ، فتصبح الوحدة الوطنية هى المناخ الذى يتيح للشرائح المنتجة فرصة البقاء والمزاومة . ومن هنا أهمية الإحتماء فى هيكل الدولة التشريعى أو التنفيذى ، والابقاء على الصلة مع المؤسسات المالية للأقباط .

هكذا تصبح " مصر " و " الوحدة الوطنية " بمواجهة أى حزب دينى مسيحيا أو مسلما لأنه - هذا الحزب - يقف على الطرف النقيض من مشروع إحياء الطبقة الوسطى المصرية ، ولو فى ثوب جديد .

وفى ظنى أن كتاب ميلاد حنا " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " الصادر أول عام ١٩٨٩ هو الصياغة المثلى لهذا " الثوب الجديد " .

يقول المؤلف فى الصفحة الأولى صراحة " هذا الكتاب يهدف للوحدة الوطنية فى "مصر" . وعلى ظهر الغلاف تجىء هذه الكلمات : "تسرى مادة هذا الكتاب فى عروق التاريخ المصرى من بدايته قبل خمسة آلاف سنة إلى غايته فى عصرنا" . ويعرض الكتاب هذه المادة التاريخية ليرى جميع المصريين الآن على تعدد دياناتهم جوهر الوطن المصرى الواحد الذى احتفظ بوحدة أرضه ووحدة شعبه " . ويضيف التعريف " لقد أوشك الشعب المصرى أن يفرد بين شعوب العالم على امتداد المعمورة وامتداد التاريخ بميزة الوحدة والاتحاد " ، " إن التاريخ فى هذا الكتاب مصباح يضىء هذا الجوهرة المصرى الخالد ، جوهر الوحدة الدائمة " ، " إن الديانات عاشت فى مصر ألوف السنين فلم ينغمس المصريون فى الفتن الدينية الجائحة التى غرقت فيها أقطار أخرى من حولنا أو بعيدا عنا " ، و " الكتاب يحمل هذه الإضاءة الوطنية لكل المنتمين إلى مصر " .

ولا شك أن الكاتب يصنفنا القول فى أنه يستهدف ترسيخ الوحدة الوطنية . ولكن المنهج الذى يقوده إلى ذلك هو الإطلاق والتعميم والتجريد ، وكأنه يقرأ للتاريخ ليخرج منه ، فهو يستخدم مصطلحات مثل " الجوهرة " و"الخلود ؛ و" الوحدة الدائمة " و" مصر " . وهى مصطلحات تخاصم أو تهجر المحتوى الاجتماعى التاريخى ، بحيث نجد أنفسنا أمام " واحة " ثابتة سرمدية ، لا تحتاج حتى إلى الكفاح من أجل الوحدة الوطنية ، وتتناقض مع قاعدتين أساسيتين يحرص المؤلف على إعلانهما وهما التاريخ والتعددية . ولكن هذا المنهج يتلأم إلى أقصى الحدود لتفصيل " الثوب النظرى الجديد " لهذه الشريحة من المثقفين الأقباط الذين يجمعون بين الدولة والكنيسة وبين الطبقة والوطن والشعب (الذى يرانف أحيانا مفهوم " الأمة ") . وهم لذلك ضد الحزب الدينى من حيث المبدأ . ولكن هذا المبدأ هو أننا أبناء "مصر" . والخصوصية المصرية هى الوحدة ، فـ "لا" لى حزب ينال من هذه الخصوصية .

النمط الثالث

يهتم النمط الثالث بالشأن القبطى اهتماما ثقافيا أو اجتماعيا مباشرا ، وهو مزيج من البيروقراطية والتكنوقراط . إنهم من رجال القانون والقضاء والأعمال . هم أساسا من عناصر بناء الدولة ، مرتبطون عضويا بهذا البناء . ومن ثم كان من تحصيل الحاصل أنهم رغم اهتمامهم بالشأن القبطى ، فإن هذا الاهتمام لا ينفصل لحظة عن المصير الواحد لـ"جتمع الدولة الواحدة" ، فماذا يقولون :

وليم سليمان قلادة : إن المتابعين للمناقشات الدائرة فى الساحة السياسية منذ فترة قد رصدوا كيف أن ورقة " الحزب القبطى " كان يستخدمها فى وقت واحد المؤيدون لقيام حزب إسلامى والمعارضون له - كل فريق لمصلحته - فالأتجاه الأول يرى أنه لا مانع من السماح بالحزب القبطى طبعاً لتبرير دعوته المقابلة .. أما المعارضون لذلك فقد كانوا يرفعون ورقة هذا الحزب للتحذير من قسمة المجتمع على أساس دينى . وليس من شك فى أن استخدام هذه الورقة لهذا الغرض أو ذاك مسلك غير مسؤول ، كمن يستخدمون المتفجرات لإحراز أهداف فى مباريات الرياضة دون تقدير لما سيحدث نتيجة لذلك بين جماهير المتفرجين من أذى (...) إن الوقت قد حان كى يواجه كل حزب سياسى فى مصر وفى المقدمة حزب الأغلبية ، هذا الموقف ، ويستفيد من درس التاريخ المصرى . إن الحزب هو أداة تحقيق الديمقراطية .. بالتنشئة السياسية السليمة للمنتسبين إليه .. والإلتزام بذلك فى الممارسة .

المطلوب الآن توافق قومى بين كل الأحزاب حول كيفية استيعاب جميع مكونات الجماعة فى الحياة العامة بمختلف مجالاتها .. إن هذه الخطة يمكن أن تشكل نقطة البداية للوصول إلى حد أدنى على الأقل من مشروع حضارى وطنى ترتضيه الجماعة كلها وتنطلق منه إلى مزيد من التوافق الاجتماعى بدلا من حالة الفصام التى نعانى منها . إن " الفتنة الطائفية " تغير أساليبها ، والمخططات الداخلية والخارجية ضد وحدة الشعب المصرى تواصل التدبير وتجهد للتنفيذ ، وما زالت المباشرة فى يدها والمسرحية لم تتم بعد فصلا .

سليمان نسيم : هل نريد تفرقة فى وطن لم يعرف التفرقة إلا على أيدي
الخدلاء والغرياء الذين كانوا سرعان ما يتبذهم ويشجب محاولاتهم ؟

ملك ميغا جورجى : إن تكوين (هذا الحزب) على أساس ديني غير
متصور وغير مقبول لا من الأقباط ولا من المسلمين ، ولا يملك مقومات الحياة
على الساحة الوطنية . والوحدة الوطنية ليست ملكا لأى طرف لأنها عقيدة
راسخة لكل المصريين المسلمين والأقباط وليست مطروحة للمساومة من أى
طرف ، وليس لأى طرف أن يدعيها لنفسه .

موريس صائق : نصيحتى لهؤلاء (الساعين إلى قيام هذا الحزب)
أن يبتعدوا عن اللعب بالنار . وإذا كانوا جادين فى العمل العام فعليهم أن
يتجهوا إلى الأحزاب السياسية القائمة .

منير عبد الغفور : إن محاولة تكوين حزب من الأقباط فقط تكاد تكون
رسالة موجهة إلى الحكومة وجميع الأحزاب بضرورة فتح المجال للمشاركة
وطنية فى العمل السياسى والعمل العام . ولعل الجميع يفهمون ما تقوله هذه
الرسالة .

منير عياد : إن الأمر يستلزم بالضرورة ضرب كل تفرقة على أساس
طائفي أو جغرافى .. كيف نسمح لوطننا أن نرتد به إلى تجمعات دينية ؟ من
أين خرج هذا الثبث الشيطاني المسموم ؟ مثل هذا الحزب مرفوض منا نحن
الأقباط قبل المسلمين . كيف نواجه التحديات وبيتنا من يقول هذا قبلى وذلك
مسلم ؟

هذا النمط الذى يتشكل اجتماعيا من جهاز الدولة والأجهزة المتصلة به
من المجتمع ، لا يرى الأمور من منظور تجريدى . إنه يهتم بالشؤون القبطية
إلى الحد الذى يخشى فيه على هذه الشؤون إذا " أصاب السهم المسموم " .
جسد الوطن المقدس . هذا الجسد فى لا وعى هذه الفئة ، هو الدولة . طبعاً ،
هناك الأرض والبشر . ولكن الوطن يرانف الدولة عند الموظف . لا يقول ذلك
صراحة ، لا يصارح به نفسه . ولكن الدولة هى صورة الوطن فى عينيه
الداخليتين . وهو ليس منشغلاً بقياس المسافة بين الأصل والصورة .

ولكنه يشعر بأن " الوحدة الأزلية " مهددة فى أبنيتها .

نلاحظ أن الأسطة أكثر من الأجوية عند هذه الفئة " كيف " تتريد كثيراً . وأدوات « الاحتمال » وأردة : قد ، ربما ، ممكن . أدوات الجزم اختفت : لا شك ، مستحيل .. الخ . وهناك دعوتان تلحان على وجدان هذا النمط : المشروع الحضارى الوطنى ، واجتذاب الأقباط إلى العمل العام . والدعوتان تتداخلان فى صيغة " الديمقراطية " التى تضم الجماعة الوطنية فى الإطار الأمم (وهذا هو المشروع الحضارى الذى يستقطب الجميع) ، وفى الإطار الحزبى . ديموقراطية جهاز الدولة وأجهزة السلطة الثلاثة ، هى المقيمة الضرورية للديموقراطية الحزبية .. فإذا اتسعت الديموقراطية الأعم لأعضاء الجماعة الوطنية " كلها " ، فإن استيعاب الديموقراطية الحزبية للاقباط والمسلمين على السواء يصبح نتيجة ضرورية لإنهاء ثلاث حالات : الأولى هى حالة " اللامبالاة " العامة فى صفوف الشعب المصرى ، وابتعاد الأغلبية عن المشاركة فى العمل العام وخاصة العمل السياسى . والثانية هى حرمان تيارات سياسية مختلفة من الشرعية . والثالثة هى الابتعاد النسبى للاقباط عن العمل السياسى .

هذا النمط الاجتماعى الثالث الذى يرتبط بالشؤون القبطية هو نفسه لا يعمل بالسياسة . ولكن المفارقة أنه يضع كلنا يديه على : النسبى " ، و " للموس " ، و " الخاص " وكأنه يشتمل بالسياسة .. ذلك أنه فى عنايته بالشأن القبطى يقترب من الناس قرباً شديداً ويعيش مشكلاتهم سواء من خلال تنظيمات مدارس الأحد أو الجمعيات الخيرية أو المجلس الملى أو هيئة الأوقاف . لذلك كان راداراً شديداً الحساسية : يرفض الحزب الدينى على الفور ويدعونا إلى التفكير والتأمل فى وقت واحد . وليست صنفه أن وإيم سليمان رجل القضاء الذى عمل فى قيادة مدارس الأحد وفى صفوف الثقافة الوطنية المصرية ، وهو الذى أصدر كتاباً هاماً عن الحوار بين المسيحية والإسلام .

التمط الرابع

يبقى التمثط الذى يشتغل بالسياسة الحزبية كالدكتورة منى مكرم عبيد عضو الهيئة العليا للوفد والتى قالت :

" إن قيام هؤلاء بتكوين حزب سياسى يعنى بالدقة أن هناك شريحة اجتماعية قلقة تبحث عن تعبير ذاتى أتاحه القانون .. وإن كان ، فى نفس الوقت ، تكوين حزب سياسى كله من الأقباط فقط أمر خطير للغاية ... أى حزب على أساس دينى - برغم حظر القانون - هو خطيئة فى حق الوحدة الوطنية المصرية .

" إننى أحس بنكسة خطيرة بالنسبة لقيم الوحدة الوطنية .. كما أشعر بغياب موراقيات الوطنية بين الأقباط والمسلمين على السواء ، مما أحدث عزلة بينهم وبين شرائح المجتمع المصرى "

" إن الحل يكمن فى الديمقراطية ومزيد من الديمقراطية " .

منى مكرم عبيد إسمها يدل عليها ، فهى من عائلة المجاهد الذى كان سعد زغلول يدعو أبنه . وهى الآن عضو فى قيادة حزب الوفد ، وتقول كلاما قريبا من كلام الفئة السابقة رغم اختلاف المواقع والمواقف ، ذلك إنهما يشتركان فى القرب من الناس والتفاعل المباشر مع مشكلاتهم . والفرق أن التمثط الثالث يكتسب هذه الخبرة من علاقته بالشؤون القبطية ، أما التمثط الرابع الذى تنتسب إليه منى مكرم عبيد فإنه يكتسب هذه الخبرة من عمله السياسى المباشر . لذلك كانت منى الوحيدة التى وصفت أصحاب الطلب بتكوين (ذلك الحزب) بأنهم يعبرون عن شريحة قلقة . وهى شريحة لا تجد نفسها فى الأحزاب السياسية ولا فى النشاط الكئسى على السواء . وهى ترفض تكوين (هذا الحزب) ولكنها تحاول أن تفهم الدافع إلى محاولة تأسيسه .

ومن هذا التمثط الرابع جمال أسعد الذى كان يشتغل بالسياسة من خلال "التحالف الإسلامى" الذى أقامه حزب العمل وحزب الأحرار والإخوان

المسلمين (وقد خرج في الانقسام الذى وقع بعنثذ) . وهو قبطى وقد نجح فى إحدى قوائم " التحالف " يقول :

" الكنيسة تريباً بنفسها عن التدخل فى السياسة والحركة الحزبية والعمل الحزبى .. فالمسيحية تفصل تماماً بين الدين والسياسة . والمواطن المسيحى له أن يتعامل فى السياسة عبر أى حزب يقتنع بمنطلقاته وأطروحاته السياسية ، أما أن تكون جماعة حزبا مسيحيا فهذا مرفوض مسيحيا وكنسيا وبنينا " .

هذا النمط إذن ، على استعداد لأن ينضم إلى تحالف سياسى من عناصره " الإخوان المسلمون " ، ولكنه ليس مستعداً للمشاركة فى "حزب قبطى" . (وهو يخرج على التحالف حين تعلن أغلبية وقيادة حزب العمل التزامها الايديولوجى بالإسلام السياسى) .

* * *

هذه الأنماط الأربعة التى تنتمى إلى شرائح اجتماعية مختلفة من الطبقة الوسطى المصرية فى إحدى لحظات صراعها من أجل البقاء المنتج فى مجتمع وطنى . وهى أنماط " النخبة " المثقفة أساسا ، ولكنها نخبة متعددة للمواقع قريبا وبعدا من الدولة والكنيسة والمجتمع .

إن ما يجمع بين هذه الأنماط الأربعة هى :

* الرفض القاطع لقيام تنظيم سياسى ، حتى لو سمح به القانون ، يضم أقباطا فقط .

* الرفض القاطع لاي حزب سياسى على أساس دينى ، سواء كان مسيحيا أو مسلما .

* ظاهرة التقدم بطلب تأسيس حزب يضم أقباطا فقط تتضمن "رسالة" إلى الحياة السياسية المصرية بمختلف اتجاهاتها تقول أن ضعف الإقبال القبطى على العمل العام وبالذات العمل السياسى مصدره خلل عميق فى البنية الديمقراطية للمجتمع والنظام السياسى . وهى ، ثانيا ، رسالة موجهة إلى الجماعات الإسلامية بأن العلمانية هى الأساس الوطيد للوطنية .

هذا الإجماع القبطى من جانب النخبة الثقافية - السياسية يجد أذانا صاغية من جانب الغالبية الساحقة ، وفى المقدمة رجال الدين والسياسة المسلمين :

١ - عبد المنعم النمر ، وزير الأوقاف السابق ، ورئيس لجنة الشؤون الدينية بالحزب الوطنى الديمقراطى يقول :

" هذا الأمر ليس فى مصلحة البلد فى أى حال من الأحوال ، فإن قيام حزب على أساس دينى ، ستكون نتيجته التفرقة بين أبناء الوطن الواحد .. والذى يريد أن ينضم لحزب عليه بالانتساب إلى أى حزب سياسى قائم " .

٢ - أحمد هيكى ، وزير الثقافة السابق ، يقول :

" لا يجب أن تقوم الأحزاب على أساس دينى لأن هذا يجر إلى صراعات ، على الدين أن يظل بمنأى عنها ، وأن يظل الوطن أولاً وأخيراً مصرنا فى وحدته الوطنية ، لا سيما أن العمل فى المجال السياسى مفتوح من خلال الأحزاب السياسية للمعتنقين وغيرهم " .

٣ - الشيخ يوسف البكرى ، عضو مجلس الشعب ، ورئيس حزب "الصحو" تحت التأسيس ، يقول :

" لا يجوز أن ينشأ حزب سياسى على أساس دينى أو طائفى أو عقائدى .. سيعنى هذا أننا نعود مرة أخرى إلى تقسيم المجتمع إلى طوائف دينية " .

ولكن هذه الأصوات لا تمنع ظهور أصوات لها وزنها السياسى تقول :

مامون الهضيبي : الاقباط لهم كيان يتمتعون فيه بحرية انتخاباتهم راضون عنها ، وليس لنا ما للاقباط (لذلك) سنسعى إلى حزب للإخوان (المسلمين) إذا عجلت الحكومة بتعديل قانون الأحزاب .

أى أن المستشار الهضيبي عضو " التحالف الإسلامى " وعضو مجلس الشعب يرى إنه من حق الإخوان المسلمين تأسيس حزب ، بينما لا يحق لبعض الأقباط تأسيس مثل هذا الحزب ، باعتبار أن " الكنيسة " هى حزيهم . وكانت هذه هى المفاجأة الأولى التى يتفق معها إلى حد ويختلف معها إلى حد زعيم حزب العمل وزعيم المعارضة البرلمانية :

ابراهيم شكرى : إننا مع مبدأ إطلاق تشكيل الأحزاب بصورة عامة..
فالحرية فى تكوين الأحزاب هى الأصل .

ومعنى ذلك أن ثمة فريقا - يمثله التحالف الإسلامى - يرى أنه من
الممكن تأسيس حزب على أساس دينى . ولكن داخل هذا الفريق تيار يرى أن
المقصود بالأساس الدينى هو الإسلام فقط ، لأن حزب الأقباط هو الكنيسة .

هذا الفريق ، للإنصاف ، لا يضم قطاعا مهما من " الإسلاميين " الذين
يرفضون التفرقة على أى نحو بين الأقباط والمسلمين ، ولا يرون فى الكنيسة
إلا معبدا للصلاة ومؤسسة دينية محضا .

كذلك ، فإن هذا الفريق لا يضم أغلب الجماعات الإسلامية التى ترى
الموضوع برمته مخالفا لقواعد الشريعة الإسلامية والمجتمع الإسلامى الذى
لن يسمح بأية أحزاب ، ولا بهذا للنظام البرلمانى الانتخابى ، وإنما يقدمون
بديلا شاملا لا يساومون عليه ولا يتحايلون على القانون لتنفيذه .

تلك كانت المفاجأة الأولى . وهى تقول - على عكس الأقباط - إن هناك
اختلافا فى رأى ، بالنسبة لهذا الموضوع فى صفوف الإسلام السياسى .

أما المفاجأة الثانية ، فهى على النقيض من المفاجأة الأولى ، أكدت
الإجماع القبطى على رفض الأساس الدينى للحزبية ، ذلك أنه بعد عشرة
أيام على نشر إعلان المدعى الاشتراكى بخصوص الحزب المشار إليه ، تقدم
وكيل المؤسسين - واسمه هائل توفيق سعيد - بطلبات اعتذار إلى المستشار
عبد السلام حناهد للمدعى العام الاشتراكى والدكتور على لطفى أمين لجنة
شؤون الأحزاب السياسية ، نصها :

" الرجا الإحاطة والتفضل بقبول طلب اعتذارنا عن تقديم طلب تأسيس
حزب السلام الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية ، حيث عرضنا الأمر على
المختصين فى مجال السياسة ، فصرحوا باستحالة موافقة السادة
أعضاء اللجنة المركزية لشؤون الأحزاب السياسية ، على تأسيس حزب
سياسى فى شكل جمعية خيرية ، ولا يمت للسياسة بصلة على الإطلاق .
وإذ أشكر إلهى لأنه بسبب جهلى بالأمور السياسية ، تحقق السلام
الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية فى أبهى صور للكنيسة فى التصدى
وشجب أى فكرة أو محاولة لمجرد التفكير فى تأسيس حزب دينى أو

طائفي . وبيسرنا جميعا تصريح (أن نصرح له) أحبائنا لحمنا وبمنا اخوتنا المسلمين (ب-) استنكار وشجب الفكرة من أصلها ، برفض تأسيس أحزاب دينية أو طائفية ، وإقرار الجميع بأن الدين والسياسة متوازنان لا يلتقيان مهما امتدا . وإذا نعتذر عن سحب طلبنا ، فنناشد سياستكم الموافقة على نشر وإذاعة برنامج الحزب حفاظا على صورتنا أمام اخوتنا وضمان سلام خمسين أسيرة من المؤسسين من أبنائكم المخلصين الذين يعملون في الخدمات الاجتماعية ورعاية الفقراء والأرامل والأيتام والعجزة وذوى العاهات من أحبائنا أهل بيت الله . وإذا نشكر السيد محمد حسني مبارك ، والسيد الدكتور على لطفي ، والسادة الأجلاء أعضاء لجنة الشؤون السياسية على طرح القضية للمناقشة جماهيريا في أوسع نطاق لتكون قدوة وعبرة واقناعا لكل من يفكر في الخطأ . كما نشكر قداسة البابا شنودة الثالث على اهتمامه ، ونؤكد لقداسته أنه لا يوجد بين أبنائه من يفقد مصريته ، أو يبيع أمه مصر ولو بامتلاك الكرة الأرضية كاملة ، لأن مصريتنا وعقيدتنا جزء لا يتجزأ . حفظ الله السيد الرئيس المبارك محمد حسني مبارك وجميع رجال حكومتنا الأوفياء ، وحفظ الله جنيع أبناء شعبنا الواحد بجميع طوائفه .

وقد نشرت هذه الرسالة صباح ٢٦ فبراير (شباط) ١٩٨٩ ، فانتهت الأيام العشرة العاصفة . ولكن يبقى السؤال حول ما تقوله رسالة الاعتذار ، والسؤال حول المستقبل .

ليس عسيرا أن نكتشف لهجة " الذعر " في كتابة الرسالة ، مما يوحي بأن ضغوط الرأي العام في رفض الفكرة كان مكثفا ، كما يوحي بمدخلات مباشرة دفعت العائلات الثلاث التي تقلعت بطلب تأسيس الحزب إلى التراجع . ولكن تبقى الفجوة بين المبادرة والتراجع قائمة ، فليس معقولا أن أصحاب الطلب كانوا يجهلون الفرق بين الحزب السياسي والجمعية الخيرية . وستظل هذه الفجوة مفتوحة ما لم يتقدم أحد " المؤسسين " ليسدّها حين يحكى للرأي العام قصة التفكير والتخطيط ومحاولة التنفيذ . إن " السداجة " وحدها ، أو " الجهل " وحده ، لا يقنعنا بأنه السبب الوحيد وراء هذه الدعوة.. وإن كان الجهل واضحا في هذه الصياغة الركيكة لرسالة الاعتذار .

ومن جهة أخرى فإن طلب التأسيس وطلب الإعتماد يجسدان قلقاً محفوفاً بالمخاطر من هول ما يجري في بعض أرجاء مصر ، كما يجسدان نوعاً ثالثاً من القلق مصدره هذا الفريق من الإسلام السياسي المعطن والذي يرى أن الدين يصلح أساساً للحزبية ، وجزء منه يرى هذا الحق احتكاراً لطائفة دون أخرى .

إن الإعلان الذي نشره المدعى الاشتراكي وانتهى بسحب طلب تأسيس الحزب ، قد أبرز عدة قضايا وإشكاليات ظلت كامنة وحبيسة الصدور ، وأن الأوان لمناقشة أسبابها العميقة ونتائجها الأكثر عمقا .

٤-المسيحيون والعروبة: من يدفع الثمن؟

بالرغم من أنه أحد الكبار في الثقافة العربية المعاصرة إلا أن شهرته بالغة الضيق وتأثيره قليل قليل . عرفته في الخمسينيات ، وكنت قد قرأت له " رقيق الأرض " الرواية الطليعية المنشورة عام ١٩٤٨ ثم " المحترق " المنشورة بعد عشر سنوات . والترجمات الهائلة التي نقل منها بعض الشوامخ إلى لغة رفيعة ، ثم التأملات الفلسفية العميقة والمبتكرة ، وهو التلميذ المبدع ليوسف كرم .

ولكن حين صدر كتابه " محمد الرسالة والرسول " في أواخر الخمسينيات ، تردد اسم نظمي لوقا في كل مكان . غير أنني رأيت في المقدمة التي كتبها تحت عنوان " صبي في المسجد " إلهاما دفعتني لأن أكتب في "الأداب" اللبنانية مقالا باسم " دفاع عن محمد "

كان رأيي وما يزال أن مقدمة " صبي في المسجد " أهم ما في كتاب نظمي لوقا . كان يشرح بهدوء وأناة باللغة كيف تربى في طفولته على الثقافة العربية من القرآن ، وكيف نشأ على محبة الإسلام على يدي شيخ ضريير في أحد مساجد مدينته " لمنهور " .

وقد تعلم نظمي الفرنسية والإنجليزية وهو بعد صغير ، وفي الجامعة تعلم الفلسفة حتى حصل على الدكتوراه في .. ديكارت . وكان أحد أهم أساتذته في الجامعة شيخ لبناني جليل هو يوسف كرم الذي عاش في مصر ومات في مصر ، وكان أكبر الذين علموا الفلسفة في الجامعات المصرية . وقد اشتهرت عن يوسف كرم مؤلفاته في تاريخ الفلسفة ، ولكن أهم أعماله كانت وما تزال تلك التي أبدعها وفيها تفلسف . هذه الأعمال هي التي جذبت

نظمى لوقا لأنه بفطرته كان يتفلسف ، حتى فى التعليم كان يلقى بالبرنامج
الرسمى جانبا ، ويتفلسف .

أقول ذلك سلفا حتى ندرك أنه كتب " محمد الرسالة والرسول " من هذا
الباب ... الفلسفى . ولكن الدنيا هاجت وماجت ، لسبب بسيط هو أن كمال
الدين حسين عضو مجلس قيادة الثورة المعروف بميوله نحو الإخوان
المسلمين كتب تمهيدا للكتاب قال فيه : هكذا يفهم المؤمنون الإسلام . وكان
نظمى لوقا حريصا على إعلان مسيحيته فى كل مناسبة تستوجب ذلك ،
فقيمة الكتاب من وجهة نظره أن صاحبه مسيحى يرى الإسلام من زاوية
مغايرة للتعصب الدينى . ولكنه أراد من تمهيد كمال الدين حسين أن يحتفى
برجل من أى هجوم محتمل يشنه المتعصبون المسلمون أو المسيحيون .
واضطرت جهات الأمن أن تضع حرسا على منزله ، بعد أن أصيب ابنه البكر
فى المدرسة بطعنة مطواه . وشكلت للكنيسة لجنة لدراسة الكتاب ، ولم تعلن
فى حينها نتائج هذه الدراسة .

كتبت مقالى " دفاع عن محمد " منذ حوالى ثلاثين عاما ، وهو فى واقع
الأمر دفاع عن مجموعة القيم التى دفعت نظمى لوقا لتأليف ونشر كتابه ،
قيم الوحدة الوطنية والأصالة القومية والثقافة المشتركة .

ولعل أحد أسباب هذا " الدفاع " أننى اقترب من حيث النشأة من
نظمى، فقد كنت تلميذا بالمدرسة الإنجليزية فى مدينة منوف حين تولانى
برعاية خاصة الشيخ حافظ (لم أعد أذكر اسمه الكامل) مدرس اللغة
العربية الذى تفضل بإعطائى دروسا خاصة فى داره حول الأدب العربى
والقرآن . وهى دروس لم تكن تحصل عليها فى المدرسة بالطبع . كانت
مكتبته عامرة بآيات التراث العربى والإسلامى ، وقد منحنى أقصى ما
يستطيع من جهد فى تقويم لسانى وتدريب عقلى على تنوق وفهم هذا الكنز .
وكان الشيخ حافظ ، رغم شبابه ، هو الوحيد بين أعضاء هيئة التدريس فى
الـ C. M. S. الذى يرتدى الكاكولا أى الجبة والقفطان ، والعمامة .. فقد كان
المعلمون والمعلمات من الإنجليز باستثنائه هو وأستاذ آخر يلبس الزى
الإفرنجى هو عبد المسيح بشاى والد الرسام المعروف جورج البهجورى .

كنت إنن أشعر بالقرب من نظمي لوقا بسبب هذه النشأة الاستثنائية ، فليس شائعا أن يَنكَبَ طفل مسيحي على دراسة العربية والقرآن في مثل هذه السن . ولم يثرني موضوع كتاب لوقا الذي كان قد أصبح واحدا من أقرب المقربين لعباس محمود العقاد بالرغم من فوارق عديدة بينهما ، وكان العقاد هو الذي كتب مقدمة رواية " رقيق الأرض " . كنت قد اطلعت بل درست أهم ما كتبه المعاصرون الكبار عن القرآن والسيرة النبوية وتاريخ صدر الإسلام بدءا من الإمام محمد عبده إلى أحمد أمين وطه حسين ومحمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم والعقاد . ويبدو أن " عبقریات " العقاد عن محمد والخلفاء الراشدين والمسيح كانت الأقرب إلى عقل نظمي لوقا وقلبه حين كتب " محمد الرسالة والرسول " وما تلاه : " وأحمداه " و " أبو بكر الصديق " و " عمرو ابن العاص " و " على مائدة المسيح " . وكان حريصا كما قلت في تقديم هذه الكتب أن يشير إلى أنه مسيحي العقيدة .

في التاريخ المصري المعاصر هناك شخصية اثرية عند المصريين جميعا ، هي شخصية مكرم عبيد أو " المجاهد الكبير مكرم عبيد باشا الأمين العام لحزب الوفد المصري " كما كانوا ينادونه في الأربعينات . كان مكرم عبيد أرثوذكسيا ، ولكنه يرشح نفسه للبرلمان في حى السيدة زينب ، فينجح بأغلبية ساحقة . وكان مكرم عبيد مشهورا بثقافته الفرانية ، وكان يقول "إننى مسيحي دينا ومسلم وطنا" و " اللهم اجعلنا نحن المسلمين لك وللوطن أنصارا ، والله اجعلنا نحن النصارى لك وللوطن مسلمين " .

ولكن القطيعة التي أقامتها ثورة يوليو مع ثورة ١٩١٩ تسببت في تعرض الذاكرة الوطنية لإنقطاعات عديدة ، فلم يتببه أحد لرمز مكرم عبيد وهو يفكر في نظمي لوقا : الذى لم يكن يعمل بالسياسة ، وكان لصيقا بالجناح المحافظ من أمثال العقاد وكمال الدين حسين . لذلك يتذكر كل قبطي – والأغلبية الساحقة من المسلمين – مكرم عبيد بالإجلال والتقدير . أما نظمي لوقا فإذا تذكره المسيحيون فبالشك والقلق .

وقد تذكره المسيحيون بالفعل منذ حوالى عام ونصف أو أكثر قليلا حين مات في أواخر عام ١٩٨٧ . تذكروه لأن كاهن الكنيسة تهرَّب من الصلاة على جثمانه ، ورفض صغار العاملين في الكنيسة إنخال التابوت إلى

الكنيسة . وقد تسامح جمهور الجنازة عما إذا كان هناك "حرمان كنسى" مصدر بحق المتوفى ولا علم لأحد به ، أم أن تصرف الكنيسة هو سلوك شخصى وتصرف عقوى وليس عن أوامر ؟ على أية حال ، فقد كانت هناك خطوة أخرى ما تزال هى الدفن . هل ستسمع الكنيسة بدفنه فى مقابر الأقباط ؟ وكان الجواب بعد تلك نغم . ونحن نظمى لوقا فى مدافن الأقباط دون صلاة الموتى .

كان هذا هو الحل الوسط للجواب عن السؤال الحائر : هل صدر بحق الرجل حرمان من الإلتزام المسيحي ، واعتبر كافرا ؟ لو أن الرجل أسلم "سرا" لما كتب ونشر مؤلفه الأخير " أنا والإسلام " وهو شرح واف لموقفه العقيدى ، وليس عليه شبهة أو التباس أو غموض حول " تدينه " المسيحي و"توطنه" الإسلامى دون تناقض بين الدين والوطنية .

ولكنهم رفضوا الصلاة على جثمانه ، وسمحوا فقط بدفنه .

والتاريخ لن يناقش على أساس " التدين " أو " الإيمان " وإنما على أساس الرؤية التى كان يراها نظمى لوقا ، وهى الرؤية المثالية العقلانية .. فالمسيحية بالنسبة له ليست مسيحية المؤسسة الكهنوتية ، كما أنها ليست "المسيحية الشعبية " . إنها مسيحية للفلاسفة من أمثال برديانيف وكيركجورد وكارل ياسبرز وجابريل مارسيل ويوسف كرم ورينيه حبشى ، على اختلاف تفسيراتهم للمسيحية .

ولم نسمع ولم نقرأ أن واحدا من هؤلاء قد حرم من الصلاة عند الوفاة أو عند الزواج أو عند أى حدث يتطلب توقيعا دينيا .

ولكن الذى حدث هو أن الكنيسة قد عارضت إلى النهاية الموقف الذى كان يمثلته مكرم عبيد بدعم سياسى ، كما أنها عارضت موقفها من سلامة موسى الذى لم يخف رؤيته للدين فى أى يوم ، ومع ذلك فقد شارك فى الصلاة عليه كبار المطارنة وممثل رسمى البابا . لقد عارضت إذن " المعنى " الذى بلوره نظمى لوقا فى سلوكه وفكره ، وهو أن الإسلام وطن حضارى ننتمى إليه نحن المسيحيين الشرقيين ، فهو يخصنا كما يخص أهله الذين يتخذونه عقيدة دينية لهم .

وهو معنى مصرى جسده رايات ثورة ١٩١٩ التى ارتسم عليها الهلال والصليب .

أما المعنى العربى ، فشئ آخر . حقا ، لقد ذهب مكرم عبيد إلى القدس عام ١٩٣٦ ليقول بملء الفم " نحن عرب . نحن عرب . نحن عرب " . ولكن تأصيل الإسلام العربى معنى مختلف يجد رمزه الأكبر فى ميشيل عفلق .

هناك بالطبع مفكرون من أمثال قسطنطين رزىق ونديم البيطار وجورج صدقنى والياس فرح من المثقفين المشاركة الذين تبثوا الدعوة العربية ونذروا أعمارهم للدفاع عن القومية العربية والوحدة العربية . إنهم كمسيحيين ضربوا المثل الفكرى الواقعى على أن المسيحية قد تعريت منذ زمن طويل وأن عروبة المسيحيين تتكامل ولا تنفصل عن عروبة الإسلام .

ولكن ميشيل عفلق أمره مختلف ، فهو وإن كان قد اتخذ من زكى الأرسوزى أفكاره العروبية ومن برجسون إطاره الفكرى المثالى ومن الوجدتين الألمانية والإيطالية إلهامه الوجدوى ، فإن أهم عناصر الأصالة فى سلوكه وفكره كان كتابه " فى ذكرى الرسول " .

بهذا الكتاب اكتسب الإسلام عند العرب جميعا معنى قوميا ، وأضحت القومية العربية التى لا تناقض بينها وبين الإسلام هوية ثقافية حضارية لكل العرب . والكتاب هنا هو الرجل ، باعتباره " التوقيع " الذى يحمله . واتخذ البعث طابعا علمانيا لأسباب عديدة فى مقدمتها أن العروبة سابقة على الإسلام ، وأن مؤسس الحزب مسيحى .

وأيا كان الموقف من القول البعثى بأن العروبة سابقة على الإسلام ؛ فإن واقعة ميشيل عفلق كمواطن سورى مسيحى ليست موضع جدل . وعندما يصبح ممكنا للمسيحى أن يكون على رأس حزب قومى بل وحركة فكرية قومية ، فإن هذا يعنى أن هذا الحزب وهذه القومية لا يتعارضان مع الدين حقا ولكنهما لا يشترطانه للمواطنة .

ولم يحتكر حزب البعث وحركته هذا المعنى ، فقد كان الحزب القومى الاجتماعى فى سوريا ولبنان وحزب الوفد فى مصر وجميع الأحزاب الشيوعية العربية من أصحاب الفكر العلمانى الذى لا يقيم المواطنة على

اساس الدين . كان لأنطون سعادة الحق فى أن يكون رئيسا للحزب القومى الاجتماعى ، وكان للمكرم عبيد الحق فى أن يكون أميناً عاماً لحزب الوفد ، وكان لأبوسيف يوسف الحق فى أن يكون ذات يوم أميناً للحزب الشيوعى فى مصر ، وكان ليوسف سليمان (فهد) الحق نفسه فى أن يكون أميناً للحزب الشيوعى العراقى ، وأن يكون جورج حاوى أميناً للحزب الشيوعى اللبناني .

ومع ذلك فإن هؤلاء جميعاً وغيرهم لا يجسدون الرمز الذى جسده ميشيل عفلق ، ذلك أنه كان يقود حزبا قوميا عربيا ، وليس حزبا سوريا أو حزباً بروليتاريا . عندما يصبح ممكناً للمواطن المسيحى الحق فى أن يكون قائداً أو أحد قادة حركة قومية عربية كبرى ، فإن هذا يعنى استكمال عبارة "القومية العربية لا تتناقض مع الإسلام" بعبارة أخرى قصيرة هى " أو المسيحية " . وصحيح أن العبارة على هذا النحو لم تكتب قط ، ولكنها مضمرة تلقائياً فى حضور الرمز الذى صاغه ميشيل عفلق وحزب البعث وهو رمز لم يتيسر للناصرية مثلاً التى لم يكن فى صفوف ضباطها الأحرار واحداً مسيحياً ، لأن غالبية جنود أعضاء مجلس قيادة الثورة قبل الإستيلاء على السلطة كانت أقرب ما تكون إلى مزيج من فكر الإخوان المسلمين ومصر الفتاة والحزب الوطنى . وهو فكر لا علاقة للقومية العربية به . كانت الثورة المصرية حريصة على تأكيد مفهوم " الوحدة الوطنية " فتأتى بالضابط كمال هنرى أبادير وزيراً ويحضر عبد الناصر تدشين الكاتدرائية الجديدة . ولكن العروبة بمعنى يفاير المفهوم المغارى لم تكن همّاً بين الهموم الناصرية . ولعله من الأهمية الفائقة أن نقرأ فى هذا السياق كتاب أبوسيف يوسف "الاقباط والقومية العربية" الصادر عام ١٩٨٨ .

فى بلاد الشام ، بتعريفها التاريخى ، تختلف الأمور تماماً ، فقد أسهم المسيحيون المشاركة إسهاماً مؤثراً فى عملية التعريب الثقافى والحضارى للمنطقة . كان لكنيسة انطاكية دور فعال ، وكان للموارنة دور لا ينكر . ومازال " التراث العربى المسيحى " عنواناً لمؤسسة ثقافية مسيحية فى لبنان .

فى إطار هذه الخصوصية المشرقية ، لأن المغاربة لا يرون - لأسباب يطول شرحها - أى فرق بين العروبة والإسلام ، تجسد رمز ميشيل عفلق ..

لا فى حدود الوحدة الوطنية ، وإنما فى رحاب التماسيل والتنظير والتدليل على أن العروبة القومية لا تتناقض مع الإسلام الأسمى ، ولكنها إذا كانت الجسد فهو الروح . وكان من الممكن أن يكتب هذا الكلام أى قائد آخر لحزب البعث . وقد كتبه الكثيرون بالفعل ، بعده .

ولكن أن يكون ميشيل عقلق هو الذى فكر وأمن ودعا ، فإن شخصه بما يحمله من عقيدة مسيحية ، يصبح جزءاً لا يتجزأ من الإيمان القومى الجديد . وهذا ما حدث ، فإنه على مدى نصف قرن تقريباً تخاصم الناس خلالها وتحالفوا وتجاللوا مع ميشيل عقلق ، إلا أن أحداً لم ينس الرمز الكامن فى الرجل ، رمز العلمانية فى الحركة القومية العربية لا بمعنى فصل الدين عن الدولة (فقد اقتصت بهذا الجانب أدبيات الحزب ووثائقه) ، وإنما بمعنى التوحيد التاريخى - الاجتماعى للأمة العربية فى إطار الدور الايديولوجى الذى لعبه الإسلام فى هذا التوحيد والدور القومى الذى لعبته كنيسة الإسكندرية وانطاكية فى دعم هذا التوحيد . ومن ثم كانت الوحدة القومية العربية بفضل الإسلام قابلة لأن تولد ، وبفضل المسيحية العربية قابلة لأن تستمر مضمونها لأمة واحدة رسالتها تحقيق وحدتها السياسية فى وطن عربى ديموقراطى موحد .

هذا هو الرمز الذى كانه ميشيل عقلق ، وقد كان مرجعاً تكفى الإشارة إليه أمام الغربى أو المستغرب أو المغارى ليدرك إننى أنا المسيحي المصرى عربى فى الصميم ، وأن مسيحيته العربية تمنحنى حق الانتماء إلى وطن الإسلام الثقافى والحضارى .

وأقبلت أيام بين أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات كان الاستشهاد برمز ميشيل عقلق فى مستوى الضرورة الفكرية والقومية . تلك كانت الفترة التى تحول فيها المفهوم المغارى للعروبة والإسلام إلى نظرية تقبل التعميم . لا يعرف المغاربة فى الأغلب - ولست أتكلم هنا عن خاصة المتخصصين - أى فرق بين العروبة والإسلام .. ذلك أن نضالهم الوطنى كان ضد الاستعمار "المسيحي" ، وكان الإسلام وحده هو الراية التى يرفعونها بوجه فرنسا أو إيطاليا أو إسبانيا . وكانت المساجد قلأها للوطنيين والثوار . لذلك كان الإسلام ومايزال هو الوطنية والقومية وكل شئ . اللغة العربية هي لغة

الإسلام ، والشريعة فى القرآن ، والديار جزء من دار الإسلام ، وهكذا أصبحت للعربية هى الإسلام دون زيادة أو نقصان . وفى هذا الصدد تروى نواذر طريقة وقعت لبعض المسيحيين العرب حين كانوا يزورون بلدا مغاربيا ، لدرجة أن قطرا شديد الحماس للقومية العربية رفض ذات يوم استقبال مسؤول مسيحي عريى وأعادته من المطار إلى بلده ، إذ كيف يكون المسيحي عرييا ، تسأل الحاكم حينذاك . ولم يكن هذا المسؤول العائد إلى وطنه إلا أحد الدعاة الكبار للقومية العربية .

على أية حال ، فقد أقبلت فترة كانت فيها الفكرة المغاربية أن تتحول إلى نظرية لا تعترف بعروية غير المسلمين ، ولا بإسلام غير العرب . وحدث فعلا أن دعا أصحاب النظرية - الذين سمعوا عن المسيحيين العرب لأول مرة فى مصر ، ثم فى حرب لبنان - دعوا غير المسلمين من العرب للدخول فى الإسلام . ولا أدري ماذا حدث بالنسبة للشق الآخر من الدعوة الخاص بالمسلمين من غير العرب . كل ما أعرفه أن هؤلاء وقعوا فى تناقض حين أقاموا جمعيات للدعوة الإسلامية فى مشارق الأرض ومغاربها .

ولكن جوهر النظرية فى جميع الأحوال هو أن الدين قومى ، وأن الإسلام لا يشذ على هذه القاعدة . إنه دين العرب . وبالتالي فالعرب جميعا مسلمون ، وليس من حق غيرهم أن يكون مسلما .

وبالطبع فإن الدعوة لم تتحقق ، لا فى شطرها الأول ولا فى شطرها الثانى :

وكان المرجع فى الدفاع عن عروية المسيحيين ، ميشيل عفلق . كان الرمز التاريخى المستمر . بالطبع ، كان البعض أحيانا يشيرون إلى جورج حبش أو نايف حواتمة ، ولكن هذين القائدين يتحركان فى إطار قضية سياسية مباشرة هى قضية فلسطين بالرغم من انتماثها التاريخى إلى «حركة القوميين العرب» . أما ميشيل عفلق فهو الرمز الوحيد الذى يجمع بين الفكر والفعل التاريخيين على اتساع الحركة القوية العربية المعاصرة فى هذه النقطة التى نتناولها بالذات . إنه بشخصه وفكره وسلوكه وتأثيره العريض هو العريى المسيحي الذى يدخل الإسلام فى صلب تكوينه دون تصادم .

هذا هو المرجع الذى كان يتحصن به الكثيرون من المسيحيين العرب دفاعا عن العروبة ، حتى من غير المتعاطفين مع حزب البعث . وهو أيضا المرجع الذى كان يتحصن به الكثيرون من المسلمين فى دفاعهم عن علمانية القومية العربية ، حتى وهم ليسوا من أنصار حزب البعث .

كان معولا فى هدم نظرية : العرب مسلمون فقط .

ثم رحل ميشيل علق فجة .

وإذا ببيان رسمى يقول إن الفقيد الكبير كان قد أشهر إسلامه قبل وفاته بزمّن ، وأنه لم يشأ أن يعلن ذلك فى حياته حتى لا يساء تأويله سياسياً .

ومن المؤكد أن لميشيل علق ، كما لى مواطن الحق فى تغيير عقيدته الدينية وقتما يشاء وأيضا شاء .

ولكن المشكلة أن ميشيل علق ليس أى مواطن . والمشكلة أيضا أن "التأويل السياسى" وارد حتما فى حياته وبعد مماته على السواء ، فالموت لمن يمنع التأويل . ولذلك كان السؤال الأول : ما الفرق بين إعلان إسلامه قبل الغياب أو بعده ، وإذا لم يكن ثمة فرق فما هو السبب فى حجب هذا الإعلان من جانبه ، وهو بعد حى ، خاصة وأن أحد شروط اعتناق الإسلام هو الإشهار ؟

والمشكلة الثالثة ليست سؤالا ، بل أكبر من السؤال ، إذ ما مصير "الرمز" الذى بناه الرجل على مدى نصف قرن ؟ إن سلوك رجل فى ورثه ليس من قبيل المغامرة ، وإنما هو فكر مسؤول ، فهل نفهم من هذه النهاية العقائدية التى أعلنها البيان أن ميشيل علق قد تراجع عن جوهر ومجمل تفكيره القومى ، وأنه رحل بعد اقتناعه بالنظرية المغاربية التى لم تعد مطروحة ؟ هل مات "الاستاذ" بعد أن أكمل دينه القومى ؟ هل غادرنا ميشيل علق وهو يقول للمسيحيين العرب : لستم عربا حتى تسلموا ؟

ومرة أخرى ، فميشيل علق ليس أى مواطن . إنه كمواطن له الحق كل الحق فى تغيير دينه كما يشاء . ولكنه الرمز والفكر لحركة سياسية أكثر

اتساعاً من حزب البعث نفسه ، وأعنى الحركة القومية العربية . إن ما حدث ليس موضوعاً شخصياً ، وإنما هو موضوع للدراسة والتأمل ومواجهة التساؤلات الخفية والسافرة في صدور وعلى السنة الناس مثقفين وغير مثقفين .

الأحزاب القومية ، وفي مقدمتها حزب البعث ، مطالبة تاريخياً وسياسياً بإعلان نتائج دراساتها حول الحدث .. فما دام التأويل السياسي جاهزاً أو حاضراً عند الناس ، فالأولى أن يتقدم القوميون أولاً ، وفي مقدمتهم البعثيون ، بمحاولة الجواب .

إن ما حدث لنظمى لوتفا في مصر هو أنه ترجم الوحدة الوطنية ترجمة حضارية . وفتح ثمن رسالته عقاباً من الكنيسة ونفورا من المتعصبين . أما ميشيل علق قد دفع الثمن مرتين : أولهما في حياته بسبب رسالته الأولى ، والثانية في مماته بسبب رسالته الأخرى .

وبعد ، فإن آلة الحرب الإعلامية في طهران كانت تعتمد على اسم ميشيل علق وبعض الأسماء للسيحية الأخرى من قيادات الحزب ، وذلك للنيل من البعث و " علمانيته الكافرة " فهل صحيح أن روح الله آية الله الخميني في قبره الآن ، يبتسم ؟

٥- إرهاب التطبيع وتطبيع الإرهاب

تظهر فئران غربية فى مصر ، غرايتها الأساسية فى الحجم والشراسة ، فهى تقرض كل ما تطاله حتى لحوم الاطفال مروراً بالحصايل الزراعية . وقد لاحظ عمر عمدة «كفرسيم» أن تكاثر الفئران يهدد قريته بالزوال ، فأسرع إلى مراكز البحث العلمى فى القاهرة يبحث عن حل . وهناك يلتقى بالدكتورة سمىة الباحثة البيطرية التى تهرع لمساعدته . أما مأمور المركز فيلاحظ أن الفئران المتوحشة بدأت تغزو القرى المجاورة فتقتل بعض سكانها أو تكسر سواعدهم أو تقطع ألسنتهم . وتنتهى نتائج أبحاث سمىة إلى أن هذه السلالة من الفئران تنتسب لنوع ظهر أولاً فى صحراء نيفادا الأمريكية من جراء تفجير نووى . ومن أغرب التهديدات أن الفئران ذات يوم حاصرت مياه القرية فى الجداول والقنوات كمقدمة لمحاولة نقلها إلى مقرها . ثم نفاجأ بخبير دولى يدعى الدكتور ماتيو يصل إلى القرية فيعالج الفئران بمحلول يساعد أكثر على توحشها . ونلاحظ أن هذا « العالم » يظهر فى بلاد أخرى لاداء وظائف مختلفة تؤدى فى النهاية إلى عكس ما انتدب من أجله . وكاد العمدة عمر أن يستسلم لمنطق الخبير ماتيو الذى دعاه إلى ضرورة التعايش والقبول بالأمر الواقع . ولكن الدكتورة سمىة تصرخ فى وجه العمدة أن ينتبه ، وأن يستيقظ ويقاوم .

وفى المشهد الأخير من هذا العرض المسرحى يهتف جميع المثليين أديا شعوب العالم الثالث ، هناك خطر يهددنا .. محاولة لإزالتنا من فوق سطح الكرة الأرضية .. يجب أن نقاوم الفئران لتخرج من كل شبر من أراضينا » .

هذه هي المسرحية التي شاهدها جمهور القاهرة عام ١٩٨٦ من تأليف محفوظ عبد الرحمن وإخراج محمد عبد المعطى . يجب أن أضيف أن هذه المسرحية كتبها صاحبها قبل أربع سنوات . وكانت الرقابة على المصنفات الفنية تعترض عليها ، لافتراضها أن المؤلف يهاجم أمريكا وإسرائيل والتطبيع . وهو افتراض صحيح ، فقد وصل «المضمون» إلى مستحقيه من المشاهدين علي الفور . ولكن هذا المضمون كان ممنوعا من الصرف حتى وقت قريب .

كذلك كان الأمر إلى وقت قريب أن « يعرقل » المسؤولون المصريون عن معرض الكتاب الدولي محاولات إسرائيل المستمرة للإشتراك في هذا المعرض ، أحيانا بحجة أن الفترة المسموح خلالها بتقديم طلب الاشتراك قد انتهت ، وأحيانا بإهمال الدعوة الرسمية ، وأخرى بإهمال استلام الرد . ولكن السلطات الإسرائيلية كانت في المقابل تتجاهل القنوات الطبيعية وتقفز فوق رؤوس المسؤولين المباشرين ، لتطلب عن طريق الخارجية أو بوساطة السفير الأمريكي أو بمخاطبة السادات مباشرة ، أن تشارك في المعرض .

وقد دفع الشاعر صلاح عبد الصبور حياته ثمنا لهذه الضغوط التي أدت ذات يوم إلى المشهد الفاجع : الطلاب والأدباء الشباب يضرّبون بالسياط في مكتبه ، وهم يرفعون شعارات المقاطعة فلا يستطيع سوى أن يدير ظهره ويبيكى . ويظهر اسمه في قوائم المقاطعة العربية ، فيموت .

أما الذين واجهوا التطبيع في عقر داره فقد حققوا معهم وضربوا بعضهم .

الآن ، هناك تطبيع ، ولكن وزير الثقافة الذي سبق له أن قابل رئيس إسرائيل ، هو نفسه الذي أعلن رفض أى اشتراك إسرائيلي في معرض العام الجديد دون لف أو دوران . ولا يصيح السبب هو ضيق الوقت أو عدم استلام الطلب ، بل قال الدكتور أحمد هيكل بوضوح تام إن المواقف الإسرائيلية هي السبب .

ولا ينبغي ذلك مطلقا أن التطبيع الصحافى والثقافى قد نجح في بعض القطاعات ومع بعض الأشخاص . ولكن المقاومة الجسورة والمستمرة للمثقفين المصريين هي التي ريحت وتريح ، بالتدريج حقا ولكن دون انقطاع .

سؤال التطبيع بين مصر وإسرائيل علي شفاه العرب جميعا . ما هي الحقيقة ؟ هل صحيح أن إسرائيل وصلت إلى العقل المصرى ، إلى الوجدان المصرى ، إلى الفلاح والعامل والمثقف والتاجر والصحفى والسياسى ؟ والإجابات متضاربة : نقابة الصحفيين ، ونقابة المحامين ، ونقابة الأطباء ، ونوادي هيئة التدريس فى الجامعات تمنع أى اتصال فردى أو جماعى ، مهنى أو علمى أو إنسانى أو سياحى بين أى من أعضائها وأى إسرائيلى سواء أكان فرداً أو هيئة . ولكن الوقائع تقول إن المؤتمرات « العلمية » والوفود الرياضية والفنية للتبائلة لم تنقطع ، وأسماء الكتاب والصحفيين الذين يمارسون التطبيع أكثر لعانا من أن تخفى زياراتها وكتاباتهما ، فماذا يجرى فعلا ؟

وإذا كان الإعلام مرآة عاكسة لأية ظاهرة، فما معنى التطبيع الإعلامى بين مصر وإسرائيل ، وما الذى كانت تطمح إليه البلدان من وراء التطبيع ، وما الذى تحقق على أرض الواقع من هذا الطموح ، وما علاقة التطبيع الإعلامى بالتطبيع فى المجالات الأخرى ، وما أثر المقاومة الإعلامية للتطبيع على المقاومة فى المجالات الأخرى ، وما مستقبل التطبيع ؟

حملت هذه الأسئلة وغيرها إلى ندوة فى القاهرة (بتاريخ ١٥- ١٢- ١٩٨٦ بدار روز اليوسف) ضمت أربعة من الصحفيين المصريين : ثلاثة يرفضون التطبيع من حيث المبدأ ، والرابع يؤيد التطبيع من حيث المبدأ ، حتى ننقل « الواقع » الأقرب إلى الحقيقة ، كما هو ، فى حوار ديمقراطى حر . والأساتذة الأربعة هم :

* محمود المراهى (٤٩ سنة) كاتب بمؤسسة روز اليوسف والامالى، ويكيل نقابة الصحفيين لعدة دورات .

* صلاح الدين حافظ (٤٧ سنة) مساعد رئيس تحرير « الأهرام » والمسئول عن « الأهرام » الدولى .

* عبد الستار الطويلة (٥٨ سنة) نائب رئيس تحرير بمؤسسة روز اليوسف .

* حـازم هاشم (٤٢ سنة) صحفى مستقل - مجلة
«الإذاعة والتلفزيون» (يشرف الآن على الصفحة الأدبية بجريدة الوفد ،
ومؤلف كتاب « المؤامرة الإسرائيلية علي العقل المصرى - أسرار ووثائق »
عن دار المستقبل العربى فى القاهرة ١٩٨٦ .

- : شكرا لتطبيعتكم الدعوة وأرحب بكم ، وعنوان الندوة كما تعلمون هو
الصحافة المصرية والتطبيع ، ولكنكم كما أعلم من رجال الإعلام المصرى
الذين لا يقتصرون في عملهم على الصحافة ، بل يتجاوزوها إلى بقية وسائل
الإعلام تعرفون بالتأكيد أن المواطن العربى خارج مصر لديه صورة غير
واضحة تماما عن هذا الموضوع لأسباب عديدة . لذلك أرجو ، بواسطتكم ،
أن ننقل إليه الصورة الأقرب إلى البقة . وأريد أن أبدأ بتعريف للتطبيع ، ما
هو بالضبط ، قبل الانتقال إلى التطبيقات والممارسات . وربما كان علي حازم
هاشم أن يقدم لنا التعريف من خلال الوثائق التى ضممها كتابه عن
الموضوع.

حازم هاشم : منذ البداية أحب أن أعترض على التعبير نفسه لأنه يوحي
كما لو كانت هناك علاقات طبيعية توقفت ثم عادت . ولكن المصطلح شاع
للأسف، لذلك سستعامل معه بعد التحفظ عليه ، فأقول إنه ليست هناك مشكلة
تخص للتعريف حين يتعلق الأمر بالحدود الجغرافية والتجارة وما إلى ذلك .
ولكن للمشكلة تبدأ فى تعريف التطبيع بمعنى التبادل العقلى والفكرى الذى
تستهدف إسرائيل من ورائه تقديم أفكارها بل صهيونيتها إلى المصريين -
والعرب عموما - بشكل مقبول . ولكن إسرائيل تطمح إلي ما هو أكثر أى إلى
أن يتولى الإعلاميون المصريون تغيير الصورة الصهيونية التى استقرت فى
العقل والوجدان الجمعى المصرى ، والعربى عموما . ولكن كبار المسئولين
الإسرائيليين اشتكوا مرارا من أن الصحفيين المصريين يقاومون السلام ولا
يريدون تغيير صورة « إعرف عدوك » بـ « إعرف جارك » . وقد طلب إسحق
نافون رئيس إسرائيل أثناء زيارته لمصر ، من الصحفيين والإعلاميين أن
يكون لهم الدور الأكبر فى تغيير الصورة الصهيونية المستقرة فى الخيلة
المصرية . ولكن الممارسات اليومية الإسرائيلية لم تمنح الفرصة للذين يؤيدون
التطبيع الإعلامى من الصحفيين المصريين فى أن يقتنعوا المواطن العادى
بصحة اختياراتهم . لم ينجح فى تبييض وجه إسرائيل .

- : إن تعريف حازم هاشم للتطبيع هو محاولة تغيير الصورة الصهيونية في ذهن المصري بواسطة إعلاميين مصريين . ماذا يقول عبد الستار الطويلة عن هذا التعريف ، وهو الكاتب الذي لا ينكر زيارته المتكررة لإسرائيل ، وهو أيضا صاحب كتاب « إسرائيل بعيون مصرية » ؟

عبد الستار الطويلة : لم أفهم التعريف ، فهل المقصود بالصهيونية الوجود السياسي لدولة إسرائيل ، أم عدوانها على الحق العربي الفلسطيني؟ هناك فرق أساسي بين إنكار حق إسرائيل في الوجود وشجب العدوان الإسرائيلي في الوقت نفسه . أى أن هناك فرقا - حتى أكون واضحا تماما - بين النضال من أجل إلغاء الوجود الإسرائيلي ، وبين النضال من أجل إقامة دولة فلسطينية إلى جانب الدولة الإسرائيلية . إننى شخصا من أنصار قرار التقسيم الذى هتفت له عام ١٩٤٨ وما زلت أراه القرار الصحيح . ولست أرى تناقضا - أى تناقض - بين هذا الإعتراف وبين دمج إسرائيل بالعدوانية والتوسع ، وضرورة النضال من أجل الحق الفلسطيني سواء بالمفاوضات أو بالكفاح المسلح . ليس من تناقض على الإطلاق ، فلماذا أستمّر فى خطأ الإسرائيليين والعرب والأمريكيين الذين حالوا دون تنفيذ قرار التقسيم من موقعين مختلفين ؟ لقد هتفنا عام ١٩٤٨ مع القرار وضد بريطانيا وكنا فى مصر نهاجم بريطانيا وكافحناها بالسلاح كذلك حتى اعترفت باستقلالنا . وبعد الجلاء أذهب إلى شارع أكسفورد واشترى من سان مايكل ونعيش معا فى سلام وتعاون . هذا هو جوهر الخلاف .

ثم إنه لا يوجد فى مصر من يحاول تبييض وجه إسرائيل ، بل إننى وزملائى الذين نعترف بالوجود الإسرائيلى ، من أكثر الكتاب المصريين هجوما على سياسة إسرائيل وعدوانها المستمر . ونحن نناشد الدولة المصرية أن تستخدم سلاح التطبيع وتستغله للضغط على إسرائيل ، أى أننا لا نوافق على تطبيع العلاقات مع إسرائيل . والحق أن القيادة السياسية المصرية قد نجحت فى استخدام سلاح التطبيع . إنها ورقة فى إيدينا ، فإسرائيل هى التى تحتاج إلى التطبيع وليس نحن . لقد زرت إسرائيل أربع مرات ، وأعرف جيدا التأثير الذى يريد الإسرائيليون غرسه فى العين المصرية والذاكرة المصرية . وهم يريدون السياحة والتجارة والثقافة المشتركة والزراعة المشتركة « قواعد » للسلام . وهذا ما لا نوافق عليه . قاعدة السلام

الأولى والرئيسية هي الاعتراف بحق تقرير المصير للشعب الفلسطيني وبناء دولته المستقلة . لذلك ليس هناك تطبيع حقيقى مع إسرائيل ، ولا حتى أيام أنور السادات . زيارات شكلية لوزراء ومديرين . ولكن الدولة تتحكم جيدا فى السفر والسياحة وأيضا النشر فى الصحافة . لا مانع من حوارات مع زعماء إسرائيل ، ولكنك لن ينشر لك إذا كتبت عن الكيبوتز مثلا . أى أن هناك حيلولة دون تقريب الوجه الواقعى للحياة اليومية فى إسرائيل إلى القارئ المصرى . إسرائيل تعرف ذلك كله وتريد إلغائه . ولكنى ، أنا الذى يعترف بحق إسرائيل فى الوجود كدولة ، أرفض التطبيع . ومع ذلك أكرر أنه لا تناقض بين هذا الاعتراف من جهة ، والشعب الإسرائيلى هو الذى يصفى الرجعية فى بلاده ، وبين الإدانة والشجب المستمرين للسياسة الإسرائيلية ، من جهة أخرى سواء اتخذ هذا الشجب صورة السلام البارد كما هو الحال الآن أو بوسائل أخرى يراها أصحاب الحق حتى ولو كانت الحرب ، فنسكون فى أول الصفوف .

التطبيع إذن هو العلاقات العادية بين أى دولتين ليس بينهما تناقضات رئيسية . وفى حالتنا هناك تناقض رئيسى بيننا وبين إسرائيل ، لأنها ما تزال تحتل أراض عربية ولا تعترف بحق الشعب الفلسطينى فى إقامة دولته . لذلك لا سبيل إلى تطبيع العلاقات معها .

محمود المرازى : هل معنى ذلك أنك ضد زيارة الصحفيين لإسرائيل؟

عبد الستار الطويلة : أية زيارات ؟ لا ، على الصحفي أن ينقل الحقيقة والواقع إلى قرائه ، ولكنى ضد الوفود والتبادل الإعلامى والثقافى والفنى . أنا ضد قرار نقابة الصحفيين بمنعنا من زيارة إسرائيل ، ولكنى ضد التعامل مع إسرائيل كتعاملنا مع أية دولة تدعو وفودا للزيارة والسياحة والتعاون . أنا أذهب إلى هناك لنقل ما أراه لقرائى باستثناء الحياة اليومية .

:- سيرد محمود المرازى على وجهة النظر هذه بالتفصيل ، ولكن قل لنا أولا تعريفك للتطبيع .

محمود المرازى : هو العلاقات الطبيعية بين دول غير متحاربة تربطها علاقات سلمية . فى الإعلام ، هناك جزء يتعلق بنقل المعلومات . وبالنسبة

لإسرائيل يضاف الحوار والقبول بأفكارها وأن تكون هناك علاقة إيجابية .
التطبيع الإعلامي في اعتقادي هو التطبيع الأم . إن قيام روابط جزئية في
المجالات المادية (باستثناء نقل مياه النيل أو انشاء وحدة كهربائية متكاملة)
يمكن أن تنفرط في غياب التطبيع الإعلامي . وإنني أوافق على أن المطلوب
من جانب إسرائيل هو تغيير صورتها عن المواطن ، وتأسيس علاقات جديدة .

صلاح الدين حافظ : في الحقيقة إن التطبيع الإعلامي الحقيقي بدأ
بزيارة السادات للقدس ، ويتذكر أنه مع الزيارة حدثت ضجة إعلامية كبرى
رسمت صورة متضخمة لأثر الزيارة ومفهومها وأهدافها . هذا التضخم
الشديد كان هو المدخل المبكر للتطبيع . ولا شك إن أجهزة الإعلام الغربية
بتخطيط سياسي بارع قد ساهم في إقناع الكثيرين بأن حالة العداء قد
إنتهت . بعد الزيارة مباشرة بدأنا نقرأ في الصحافة المصرية لبعض الذين
اندفعوا من تلك الصورة المضخمة إلى محاولة تثبيتها في المخيلة المصرية
والدفاع عنها . بدأنا نقرأ عن انتهاء الحروب والحاجز النفسي الذي تحطم
أو يجب أن يتحطم . بل أكثر من ذلك ربط هؤلاء بين السلام مع إسرائيل
والرخاء . وكانت هذه بداية التخدير الذي سبق التطبيع الإعلامي .

- : أظن أن مفهوم التطبيع أصبح واضحاً ، والسؤال الآن هو ماذا
كانت تطمح إسرائيل من وراء التطبيع ، وهل لدى السلطة المصرية ذاتها
أهداف .. كان تصل أراها إلي الفلسطينيين في الأراضي المحتلة أو إلى
الدوائر الأكثر اعتدالاً بين القوى السياسية أو غير ذلك من أهداف ؟

حازم هاشم : مصر لم يكن لها مطلب من التطبيع . بل إن أبرز
الأسئلة بعد الزيارة كان : مع من سنوقع أى اتفاقات ، فإسرائيل ليست دولة
معلنة الحبود . واعتقد أن إسرائيل في هذا السياق تريد اكتساب الشرعية
من أكبر دولة عربية ، شرعية كيائها غير المحدود وشرعية ممارستها العدوانية
التوسعية ، وليس على مصر إلا قبول ذلك وعدم استنكاره . وفي صلب
المعاهدة نص صريح يخص الإعلام الذي لا يجوز له أن يحض على كراهية
الدولة الأخرى . ومعنى ذلك عملياً أنه لا يحق للإعلام المصري أن يندد
بممارسات إسرائيل في الأراضي المحتلة وفي لبنان وفي تونس وفي ضرب
المفاعل النووي العراقي وفي ضم القدس والجولان . لا يجوز لنا بحكم

المعاهدة أن نستنكر ذلك ونند به . وقد كان المفروض من وجهة نظر إسرائيل أن يصبح سلامها مع مصر نموذجا يقتدى به فى علاقات مقبلة مع بقية الدول العربية . ولكن الممارسات الإسرائيلية لم تحرص على تقديم هذا النموذج ، بالرغم من أن إسرائيل لن تحصل من أى حاكم عربى مثلما حصلت عليه من الرئيس السادات . ولن ننسى أن الاتفاقية الإسرائيلية اللبنانية لم تصمد أكثر من شهور . لقد أخفقت السياسة الإسرائيلية فى خداع الشعب المصرى ، بل إن هذه السياسة لم تحاول دعم موقف الطرف الآخر . ولذلك كان من الواضح أن الحكومة المصرية تمارس من جانبها ضغطا على إسرائيل بإبطاء إجراءات التطبيع . والمؤكد أن الجهر بزيارات الإعلاميين المصريين لإسرائيل ليس شائعا ، بل هو يتضائل لحد الخجل وأحيانا الإنكار ثم الندم ، وأحيانا اللجوء إلى الزيارات السرية .

وأغلب هذه الزيارات المعلنه والسرية لا أثر واضح لها فى مجال النشر . وزير الثقافة المصرى (الراحل) عبد الحميد رضوان افتتح معرضا للفنون التشكيلية فى إسرائيل لم يُنشر عنه حرف واحد فى الصحف المصرية .

عبد الستار الطويلة : هناك تخوف دائم من جانب البرجوازية المصرية إزاء إسرائيل كقاعدة للغزو الإقتصادى . النفوذ الأمريكى الراهن فى الإقتصاد والثقافة لم يعد يمنح إسرائيل ذلك الوضع الشائع عنها . لم يعد الأمريكيون بحاجة إلي وسيط . ولكن إذا تحررنا من الأمريكان قد تعود إسرائيل إلى سابق دورها ولذلك فهناك التخوف المصرى التاريخى من إسرائيل ، اقتصاديا . إذا أضفنا الأسباب الأخرى ، الإستراتيجية والقومية ، فإننا نترك المعنى لاستمرار « السلام البارد » من جانب مصر .

التطبيع أيضا ، يستهدف من وجهة النظر الإسرائيلية أن يجتمع المال العربى واليد العاملة وبعض الخبرة التكنولوجية المصرية جنبا إلى جنب مع الخبرة الإسرائيلية . وهكذا يتحقق انمادهم فى جسم المنطقة بحيث ينفردون بالهيمنة التكنولوجية والعسكرية . هناك هدف آخر من توثيق العلاقة الإسرائيلية مع مصر هو عزلنا عن العرب . بالنسبة لمصر هو تعميم السلام الحقيقى فى المنطقة والإلتفات إلى التنمية . وليست هناك مصلحة مباشرة

لمصر من التطبيع . هناك فوائد جزئية لبعض التجار ، ولكن الإسرائيليين لا يمتلكون مقومات الغزو الصناعي مثلا .

- أظن أن أهداف إسرائيل من التطبيع واضحة ، ويمكن الاسترسال فيها ، ولكن ما هي أهداف مصر إن وجدت ؟ وإذا كان للسؤال محتوى اقتصادي فلعن محمود المراغى يستطيع أن يساعدنا في الحصول على الجواب .

محمود المراغى : إذا عدنا إلى افتراضاتك الأولية ، حول الرأي العام في إسرائيل وبالذات الرأي العام الفلسطيني في الأراضي المحتلة ، فالجواب نعم هناك أهداف مصرية للتطبيع ، سواء كانت الوسائل جيدة أو أن النتائج كانت سلبية . ولا ريب في أن المفترض هو أن مصر تريد إنهاء العزلة عن العرب ، وذلك بمحاولة الحصول على بعض الحقوق الفلسطينية ، الأمر الذي لا يتم - من وجهة النظر المصرية المفترضة - إلا بجذب العناصر الإسرائيلية المعتدلة والعناصر الفلسطينية في الأراضي المحتلة إلى دائرة الجهود المصرية . أي تحسين الموقف على نحو يساعد مصر في إنهاء الوضع الاستثنائي الذي يعزلها عن العرب . أي أن إسرائيل تريد من التطبيع تثبيت موقف العزلة ، بينما مصر تريد بواسطة التطبيع ، إنهاء هذا الموقف .

صلاح الدين حافظ : أعتقد أنني مع عبد الستار الطويلة ، فليس صحيحا أن الولايات المتحدة تخلت عن الدور الإسرائيلي في المنطقة أو استغنت عنه ، فما زالت إسرائيل قاعدة حيوية للإمبريالية الأمريكية ، وما زال لها دور محوري وأساسي في الإستراتيجية الغربية (الأمريكية - الأوروبية) مهما كانت المداخلات الفرعية هنا وهناك سلبا وإيجابا إلى الأمام أو إلى الخلف . وتظل هامشية أدوار بعض البلدان الدائرة في فلك النفوذ الأمريكي بالنسبة إلى الدور الإسرائيلي .

هدف إسرائيل من التطبيع كان ولا زال بسيطا وصريحا إلى أبعد مدى ، وهو تحسين الوجه الإسرائيلي القبيح عند المواطن المصري ، والعربي ، ثم التسلسل إلى مواقع الهيمنة المادية والمعنوية . ويبقى التطبيع الإعلامي والثقافي هو أهم أنواع التطبيع ، لأنه يخاطب العقل والنفس والشعور .

أما موقف مصر فقد كان ، وما زال موقفاً دفاعياً ، بمعنى أن إسرائيل تفرض عليها خطأ وموقف رد الفعل ، ولكن ليست هناك هجمة مصرية مضادة : -

:- هل نجحت إسرائيل في تحقيق ما تهدف إليه من وراء التطبيع ؟

صلاح الدين حافظ : قليلاً ، ويأيد مصرية في البدايات الأولى التي دعوتها بالصورة المتضخمة التي رافقت زيارة الرئيس السادات ، والإدعاء بأن « العداء » ليس أكثر من حالة نفسية ، وأن السلام سيأتي بالرخاء . ولكن إسرائيل نفسها ساهمت في ضرب هذا « التطبيع » بممارستها واستراتيجيتها المعروفة التي أدت إلى قصف المفاعل النووي العراقي وغزو لبنان وضرب تونس ، بالإضافة إلى القمع الوحشي للمواطنين الفلسطينيين . وبالنسبة لمصر فإن المواطن الذي استهدفه التطبيع اكتشف في مسألة طابا (قبل عودتها بالتحكيم الدولي) ما يبعدة تماماً عن هذا التطبيع . واختتم هذه النقطة بال تأكيد على أن رفض التطبيع الإعلامي يفرض على رفض بقية أشكال التطبيع .

محمود المرأعي : عند زيارة السادات للقدس المحتلة ، كان الدكتور سامي منصور هو المسئول عن لجنة الحريات في نقابة الصحفيين التي أصدرت بياناً ترفض فيه أي تطبيع بين الصحفيين المصريين وإسرائيل . وكان البيان يحدد أطراف التطبيع بوضوح أنهم الأفراد والهيئات (كالنقابة مثلاً أو الصحيفة) على السواء . وقد واجه مجلس النقابة المصرية ، بصدر هذا البيان ، مشكلة سياسية وعملية ، إذ كيف يتوجه رئيس الدولة إلى إسرائيل ولا يرافقه صحفي أو لا تغطي زيارته ؟ وحينئذ أعيدت صياغة البيان ليصبح قراراً يتعلق بالنقابتين . فلا تطبيع بين النقابتين . وفي الجمعية العمومية للنقابة دعمت هذا القرار بقرار جديد . في ظل هذا المناخ كانت هناك وما تزال قطيعة بين التنظيمين المهنيين هنا وهناك . كذلك ، فإن التنظيمات السياسية الراضية للتطبيع ترفض استقبال أي صحفي أو إعلامي إسرائيلي . هذا ما يحدث في حزب التجمع مثلاً ، واعتقد حزب العمل كذلك . غير أن هذا لا ينفي أن هناك بعض الزملاء يزورون إسرائيل ، ولكني أظن زياراتهم كانت في حدود نقل المعرفة ، ولم يجرؤ أحد منهم -

باستثناء أنيس منصور - أن يزين صورة إسرائيل . وأحب أن أسأل عبد الستار الطويلة لأنه زار إسرائيل عما إذا كانوا يسمحون له ببقاء الوجه الآخر : وهو حياة الفلسطينيين هناك .

عبد الستار الطويلة : نعم ، لقد سافرت إلى إسرائيل أربع مرات ، ولم يمنعني أحد من لقاء الفلسطينيين ، بل وقد دعيتي مجموعات يسارية للسلام وعقدت لى الندوات وخطبت مهاجما السياسة الإسرائيلية ومدافعا عن الحق الفلسطيني . الحكومة الإسرائيلية لا يهمها كل ذلك . إنها تترك تتظاهر وتعترض وتشتتم ، تترك حرا فى ذلك ، وهى حرة أيضا فى تطبيق سياستها العدوانية للتوسعية . والمثال الواقعى الذى نعرفه هو مظاهرة النصف المليون ضد غزو لبنان . الغزو وقع ، والمظاهرة أيضا .

وربما كنت الصحفى المصرى الوحيد الذى لم يكتف بعمله المهني ، بل قمت بنشاط لأننى رجل سياسى وعقائدى . لذلك قابلت كل من أريد : الحزب الشيوعى ، حركة السلام الآن . وفى الإذاعة والتلفزيون نددت باضطهاد العرب الفلسطينيين فى الضفة الغربية وغيرها . النظام الصهيونى الرجعى العنصرى ينفذ سياسته ، ويترك الجماهير تفعل ما تريد من مظاهرات واستنكارات .

محمود المرافى : ولكن الصدمات اليومية تقول غير ذلك ، وهى صدمات دموية ، ليس كذلك ؟

عبد الستار الطويلة : لقد قلت لهم ذات مرة إن ديموقراطيتهم أشبه ما تكون بديموقراطية اسبرطة ، فهم يلعبون لعبة الديموقراطية بين بعضهم البعض ، ويستطيع حزب أن يحكم إسرائيل لتفوقه على الحزب الآخر بنصف فى المائة ، ولكنها الديموقراطية بينهم فقط . أما فى علاقاتهم بالفلسطينيين أو بالعرب ، بل وأيضا فى علاقاتهم باليهود الشرقيين ، فإنهم ليسوا ديموقراطيين طبعاً .

محمود المرافى : أحب أن أقول إن الحال الآن ، هو نفسه كما كان قبل التطبيع ، فلقد كنا فى الماضى نعتمد - من أجل معرفة العدو - المادة المنقولة من وكالات الأنباء والصحف الأجنبية والكواليس الدبلوماسية ..

وما زالت هي المصادر التي نعتمد عليها إلى الآن ، فلم تحدث - بالتطبيع - أية إضافة كانت إسرائيل تطمح إلى توسيع دائرة المعرفة ، وفتح باب الحوار ، والقبول المتبادل للأراء ، ثم قيام علاقة ايجابية بين مجتمعهم والمجتمع المصري . وهي أمور لم تحدث ، باستثناء نقل المعرفة الذي كان موجودا من قبل .

- : ربما كان حازم هاشم الذي انكب على وثائق التطبيع ، ثم أصدر بشأنها كتابا ، يستطيع أن يضيف شيئا في هذه النقطة . وقبل أن يصدر كتاب حازم كان قد صدر كتاب محسن عوض عام ١٩٨٤ تحت عنوان « مصر وإسرائيل : خمس سنوات من التطبيع » . وإن ، فلدينا من المعلومات الموثقة ما يمنحنا قدرا لا بأس به من الرؤية الدقيقة .

حازم هاشم : قام صلاح الدين حافظ بتأصيل هام للتطبيع الإعلامي ، وأضيف أن هذا التطبيع سبق أيضا زيارة القدس .

كانت هناك دعوات مستمرة للحوار مع ما يسمى بالقوى الديمقراطية والتقدمية في إسرائيل . وكتابات أحمد حمروش في روز اليوسف ساهمت في هذه الدعوة . وفي اعتقادي أن هذه القوى لا تملك أى تأثير حقيقى . وأذكر أنه في عام ١٩٧٢ كانت هناك دعوة للقاء بين يساريين مصريين ومثقفين إسرائيليين من داخل إسرائيل تعقد في بولونيا في إيطاليا .

عبد الستار الطويلة : وقد دعت شخصا لهذا المؤتمر .

حازم هاشم : وكان هذا اللقاء يزكى الدعوة للحوار ، ولكن بعد عام واحد قفز الليكود إلى الحكم في إسرائيل ، مما يؤكد أن هذه القوة المسماة يسارية أو ديمقراطية أو تقدمية ليس لها أننى تأثير على الحياة السياسية الإسرائيلية . هذه القوى في ظنى تتعرض للحصار ذاته الذى يتعرض له الفلسطينيون . أمريكا نفسها تعترف بوجود حزب شيوعى أمريكى ، ولكن ما وزن هذا الحزب ؟ لا شيء ، وهكذا فأمريكا كإسرائيل تتمتع صفوحتها الاسبرطية - على حد تعبير عبد الستار الطويلة - بالديمقراطية ، ولا بأس من مظاهرة هنا أو هناك ، ولا بأس من حزبين يمثلان الصفوة الواحدة ، ولكن من الجهة المقابلة لا بأس من العنصرية داخل المجتمع والغزوات

الوحشية لمجتمعات الآخرين . هل استطاع اليسار الأمريكي أن يخفف واد
قليلا من البربرية الأمريكية ؟ أبدا . وهل استطاع اليسار الإسرائيلي أن يمنع
عملا واحدا من الأعمال البشعة للصهيونية الإسرائيلية ؟ كلا ، وإن فما
فائدة الحوار ؟

من جهة أخرى لم يتحقق شيء لإسرائيل من أهدافها الخاصة
بالتطبيع . الرسميون الإسرائيليون يتركون جيدا أن التطبيع فشل . وزراء
ينهبون ويحبسون ، ولكن لا للعلاقات الطبيعية هكذا قال الشعب المصري
ويقول بسلوكه العملي . الحكومة المصرية من جانبها لا تضغط على أحد ،
ليطبع علاقاته مع إسرائيل ، ولعلها لا تريد أيضا . مصر الرسمية تتخذ
موقفا سلبيا واضحا فتوقع الاتفاقات حقا ، ولكنها لا ترغب المواطن المصري
ولا تغريه على السياحة في إسرائيل أو التجارة مع إسرائيل أو شراء
البضاعة الإسرائيلية . ولذلك تلجأ إسرائيل إلى « الأسلوب التحتي » أي إلى
الأفراد القلائل الذين يمكن إغرائهم والذين يريدون وهم يقومون بشيء من
هذا القليل « ستار يا ليل » حتى لا يراهم أحد مثلبسين ، سواء كانوا تجاراً
أو سائحين أو فنانين أو صحفيين أو أساتذة جامعات . والحصاد قليل ، آثار
من القليل . فنان تشكيلي واحد هو عبد الوهاب مرسى ، عرض لوحاته في
القدس بعد شهر واحد من زيارة السادات . ولم يكررها ثانية ، بل شيء حتى
اليوم يحاول إثبات براءته ، فما نسبة هذا الواحد إلى مجموع الحركة
التشكيلية ؟ وهذا مجرد مثال .

- : لقد قرأت يا حازم كتابك منذ أيام قليلة ، وقد وجدت فيه قوائم طويلة
باسماء الكتاب والأساتذة والمفكرين والفنانين الذين تعاملوا مع إسرائيل
فكيف تضرب لنا الآن مثالا ينتهي بنا إلى عكس ما قلته في كتابك ؟

حازم هاشم : إننى أسألك بدورى ، ماذا تمثل هذه القوائم بالنسبة
للثقافة المصرية ؟ لقد أوردت فى كتابى التفاصيل ، فهل تظن أن تعامل
كاتبين اثنين فقط ، أحدهما قصاص ناشئ ، مع إسرائيل يعتبر نجاحا ؟ بل
إن الكتاب الآخر ، وهو لعبد الستار الطويلة « إسرائيل بعيون مصرية »
نشره عربى فى عكا . صحيح أن حسين فوزى حاضر فى إسرائيل ،
وحصل على نكترة فخرية لا يحتاجها ، ولكن ما تأثير الرجل - فى هذه

النقطة تحديداً - في الثقافة المصرية؟ لا شيء . نجيب محفوظ لا يدعو لإسرائيل رغم اعترافه بوجودها كدولة . توفيق الحكيم سحب كل ما سبق أن قاله عنها ، فكيف انعكست هذه المواقف علي الثقافة المصرية ؟ الجواب هو المزيد من رفض التطبيع . إذن ، فالخجل والسرية والنم وطلب البراءة ، هو حصاد الذين زاروا إسرائيل سرا أو الذين فجعوا في التجربة كلها أو الذين أغرتهم المصيدة . هذا الحصاد ينتصر لوجهة النظر الرافضة ، وليس حصاراً تطبيعياً .. فالشعب المصري لم يزل في الوعي والأوعي محتفظاً بالصورة البشعة للصهيونية وحريصاً علي رفض العلاقة الطبيعية مع إسرائيل . وهذا الشعب هو الحاضر أبداً في الثقافة المصرية .

صلاح الدين حافظ : إننا لا نستطيع بالطبع أن نفصل بين التطبيع والإعلامي والثقافي وبين المفهوم السياسي العام للتطبيع . إسرائيل ببساطة ، كانت ترغب في أن تجد لها صورة في الإعلام المصري والثقافة المصرية . كانت ترغب في توصيل وجهة نظرها إلى القارئ المصري - والعربي عامة - مباشرة لا عن طريق الوسطاء (الأمريكيين مثلاً ، والغربيين عموماً) . كانت تطمح ، وقد طلبت ذلك رسمياً ، لأن يكون لها حضور في برامج الإذاعة والتلفزيون ، سواء بتبادل البرامج المصرية والإسرائيلية أو بتبادل الضيافة بين شخصيات هنا وهناك في برامج مشتركة . كانت تطمح إلى إنتاج مشترك في السينما والإذاعة والصحافة والتلفزيون وكتب الأطفال والترجمة . لقد قرأت بنفسى بعض المذكرات الرسمية الإسرائيلية في هذا الصدد . وكان المطلوب أيضاً تبادل بعض الكتابات في الصحافة . واعتقد أن إسرائيل فشلت في تحقيق هذا الهدف الرئيسي . ويرجع هذا الفشل أساساً إلى حركة المقاومة الثقافية والإعلامية المصرية ، وهي حركة مدعومة شعبياً ، ولكنها قد تُدعم أيضاً مباشرة أو بشكل غير مباشر من الدولة .. بمعنى أنه الآن ومنذ فترة طويلة لا أحد يضغط على كاتب أو صحفي مصري ليكتب في مصلحة إسرائيل . بل أقول ما هو أكثر ، إن أحداً لا يتدخل فيما نكتبه ضد إسرائيل في « الأهرام » سواء جاء التدخل من رئيس التحرير أو وزير أو أى مسؤول آخر في الدولة . لا أحد يتدخل على الإطلاق إلى الآن ، وأتمنى استمرار ذلك .

واضيف أن الهدف من نقل المعلومات لم يتحقق ، سواء عن طريق الصحفيين المصريين الذين زاروا إسرائيل ، أو عن طريق المؤسسات الرسمية ، لأن الحكم العنصرى المحكم الإغلاق صاحب الديمقراطية المزيفة (أو الإمبروطية كما وصفها عبد الستار الطويلة) لا يسمح بنقل المعلومات الحقيقية . لذلك فالعكس هو الصحيح . وسوف أضرب ثلاثة أمثلة من بين أمثلة عديدة يشكو بسببها المسؤولون الإسرائيليون من الإعلام المصرى الذى يعرقل التطبيع . المثال الأول هو برنامج إذاعى يومى من إعداد سيدة تكتب فيه تعليقات سياسية من أقوى وأشجع وأقسى التعليقات ضد إسرائيل . و الإذاعة كما نعلم جهاز رسمى . والمثل الثانى هو عمل أكاديمى — إعلامى ، وأقصد «التقرير الإستراتيجى » الذى أصدره مركز الدراسات السياسية فى « الأهرام » . هذا التقرير هوجم من الإذاعة الإسرائيلية ثلاث مرات عقب نشرة الاخبار بلسان أحد أكبر معلميها الذى قال إن هذا التقرير عقبة كاداء فى سبيل العلاقات المصرية — الإسرائيلية . والمثل الثالث شخصى هو ما أكتبه شخصيا ضد إسرائيل ولا أحد يحاسبنى عليه ، بالرغم من أن إسرائيل إحتجت بسببى مرتين . أحدهما فى أحد الاجتماعات الخاصة بطابا ، حيث افتتح رئيس الوفد الإسرائيلى الجلسة بأن أخرج من ملفاته صورة لأحد مقالاتى هو « وعلى القدس السلام » وأحتج متسائلا عما إذا كانت هذه المقالات تخدم قضية السلام . ومع ذلك لم يطلب منى أحد التوقف أو تغيير الأسلوب ولا شيء مطلقا .

هذه الأمثلة الثلاثة تؤكد لى ولكم أن الإعلام المصرى يرفض التطبيع ، حتى فى معاقلة الرسمية ، وبالتالي فالهدف الإسرائيلى لم يتحقق .

— : أريد أن أسأل عبد الستار الطويلة بصفته الوحيد بينكم الذى زار إسرائيل ، عما إذا كان قد لاحظ فى زيارته مقاومة إسرائيلية أيضا للتطبيع ؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب فما هى القوى التى تقاوم ولماذا وكيف ؟

عبد الستار الطويلة : أريد أولا أن أختلف مع زملائى حول ما تحقق من التطبيع . وأؤكد فى البداية أن محاصرة التطبيع من جانب الشعب والمتقنين ، بل والدولة أيضا ، قد نجحت . ولكن هذا النجاح لا ينفى ما تحقق

بالفعل ، فلأول مرة أصبح هناك مركز أكاديمي إسرائيلي في القاهرة ، له نشاطه بين الطلاب المهتمين بالدراسات الشرقية ، وله نشراته وبرامجه . ثم قد لا تعرفون أن هناك « أوتوبيس يومية » بين القاهرة وتل أبيب ، وأن قيمة التذكرة ذهابا وإيابا هي أربعون دولارا ، بالإضافة إلى خط الطيران ، وشركة سيناء . وفي بعض الأوقات وصل عدد السياح الإسرائيليين والأجانب القادمين من إسرائيل أربعمئة سائح وسائحة . وهناك مؤتمرات علمية وجامعية مشتركة ، وخبراء إسرائيليون في الزراعة عملوا في مصر .

ولكن الحقيقة هي أن السياحة مقصورة غالبا على الإسرائيليين والأجانب ، لأن الحكومة المصرية تتحكم جيدا في سفر مواطنيها إلى إسرائيل ، أي أن السياحة حتى الآن من طرف واحد .

وهناك بالطبع مقاومة من جانب المتطرفين في إسرائيل لأي تطبيع بسبب ارتباط هذا المعنى بالتنازلات السياسية . إنهم يعرفون أن التطبيع لصالح إسرائيل ، ويعرفون أنه لا بد للحكومة الإسرائيلية من أن تقدم تنازلات في سبيله . وهم يرفضون أي تنازلات . إنهم يرفضون التحكيم في مسألة طابا ، ويرفضون الخروج من لبنان ، ويرفضون الوصول إلى حل مع الفلسطينيين . و مصر تربط التطبيع السياحي على الأكثر ، بتحقيق هذه المطالب .

هناك قوى إسرائيلية أخرى ترفض التطبيع لأنه يخلق سوابق تحول في النهاية دون التوسع ، إنها القوى التي ترى الضفة وغزة جزءا من أراضي إسرائيل ، فكيف يمكن - من وجهة نظرها - تطبيع العلاقات مع مصر التي تطالب باسترداد هذه الأراضي للفلسطينيين ؟ وهكذا .

ولكن ليس صحيحا أن القوى الأخرى - التقدمية الديمقراطية - لا تأثير لها وإن كانت علاقتنا بها يجب أن ترتبط أساسا بالمبادئ ووجهة النظر، لا بمدى التأثير . إذا كان موقفها صحيحا ، فإن حوارنا معها يدعمها لدى قواعدها ، ويقويها في صفوف الرأي العام .

حازم هاشم يعطينا مثلا من الحزب الشيوعي الأمريكي . طيب ، هو فعلا حزب صغير . ولكن هذا الحزب هو الذي عاش عمره بنادى ويتظاهر ويرفع الشعارات ضد السلاح النووي والقنابل الذرية وعسكرة الفضاء ،

فإذا بالدعوة من أجل السلام العالمى وبالذات بين القوى العظمى تتسع وتتسع حتى تتجاوز جماهير الحزب الصغير لتصبح قطاعات واسعة من شعب الولايات المتحدة وشعوب الغرب عامة ، بل وشعوب العالم . لم تنجح هذه القوى المحبة للسلام فى إثناء الرئيس الأمريكى عن مشروع حرب الكواكب ، ولكنها قوى صاعدة بالتاكيد . وذات يوم لم يكن هناك فى إسرائيل سوى الحزب الشيوعى بنوابه الأربعة أو الخمسة يقولون بالحق الفلسطينى ، أما الآن فقد اتسعت الرقعة التى تنادى بهذا الحق . هذه الرقعة لا تشكل فى الوقت الحاضر الرأى العام الإسرائيلى ، ولكنها تشمل قطاعات كانت حتى الأمس القريب شديدة التعصب وهى الآن ضد التوسع . هناك مثلاً مجلة « New outlook » (وجهة نظر جديدة) تصدر من إسرائيل بالإنجليزية ، ومنذ خمسة وعشرين سنة كانت هذه المجلة تطالب فقط بالمساواة بين العرب واليهود الشرقيين واليهود الغربيين . الآن بعد ربع قرن ، تطالب بالدولة الفلسطينية المستقلة ذات السيادة . هذه المجلة تمولها جبهة من اليمين واليسار ، وهى تخاطب قاعدة اجتماعية متباينة الفئات ، ولكنها تكبر يوماً بعد يوم .. فليس المهم هو القوة بل سلامة الموقف . ولذلك فإن منظمة التحرير أجرت وتجري العديد من المحاورات مع مثل هذه العناصر ، بالرغم من أنها تعلم مدى قوتها أو ضعفها . وعبد الناصر نفسه ، وهو فى الحكم ، أجرى مثل هذ المحاورات كما هو معروف ومنشور فى أول الستينيات ، بواسطة أحمد حمروش وثروت عكاشة . وكان ناحوم جوللمان من بين الذين تم الحوار معهم . وكان اليساريون اليهود المقيمون فى فرنسا كيويسف حزان وهنرى كوريل هم الذين يرتبون هذه الاجتماعات التى حضرها حمروش باسم عبد الناصر . وفى أحدها حضر رئيس تحرير « ها أرتس » الإسرائيلية ، وأجرى مع حمروش حواراً نشرته الصحيفة فى حينها ، وأنا احتفظ بهذا العدد إلى الآن .

- : لقد أثيرت هذه المسألة . ويكتب فيها أحمد حمروش ، ولكن محمود المراغى يستطيع أن يلقى بعض الأضواء التى تزيل كل لبس محتمل .

محمود المراغى : لا ينكر أحمد حمروش هذه الواقعة ، ولكنها لم تكن رغبة من عبد الناصر فى الاتصال بالإسرائيليين ، وإنما رغبة فى معرفة شئ أكثر عن العدو فقط .

عبد الستار الطويلة : لم اقل الإسرائيليين ، بل نوعا معيننا من الإسرائيليين هو اليسار وفى عام ١٩٦٩ قال عبد الناصر للصحفى الفرنسى اليهودى المصرى إريك رولو إنه على إستعداد لتوقيع اتفاقية سلام مع إسرائيل إذا جلت عن الأراضى العربية المحتلة واعترفت بحق تقرير مصير الشعب الفلسطينى . حديث عبد الناصر منشور فى « الموند » الفرنسية و « الأهرام » المصرية فى وقت واحد ، ويمكن الرجوع إليهما بسهولة .

محمود المرافى : أرجو أن أكون واضحا فى أننى أرفض أصلا تعبير « الشعب الإسرائيلى » فليس هناك أكثر من مجموعات مهاجرين يتشكلون فى نسيج « العصاة » . ولذلك فالتفرقة بين خيوط هذا النسيج ومحاولة الإمساك بأحدها وكأنه حبل الخلاص أو يمكن الإنتفاع به ، هى تفرقة غير مجدية .

ثم أعود إلى مسألة تحقيق أهداف التطبيع ، فلإننا نلاحظ على المحاولات أو الممارسات أنها تتم فى سرية حتى أن أخبارها تصلنا عن طريق الوكالات الأجنبية ، فهناك مقاطعة إعلامية مصرية ناجحة بحيث أن الصحفى الذى يزعم ترشيح نفسه لمركز النقيب ، عليه أن يعلن فى بداية برنامجه أنه ضد التطبيع ، ولا يستطيع صحفى مصرى زار إسرائيل بطبيعة الحال أن يرشح نفسه .

هازم هاشم : إبراهيم نافع النقيب الحالى هو رئيس مجلس إدارة صحيفة قومية كبرى ، وقد أعلن قبيل إنتخابه أنه يؤيد اتفاقية السلام ولكنه لم يزد إسرائيل ولن يزيدها .

محمود المرافى : وبالنسبة لصحف المعارضة فإنها تواصل إنكاء روح الكراهية لإسرائيل ، وهى تترجم بذلك مشاعر الشعب المصرى ، وهو دور يتفق مع ممارسات إسرائيل . على سعيد الكم ، تصل « جيروزاليم بوست » إلى القاهرة ، فكم قارئه يشترها ؟ مائتا نسخة على الأكثر للمسؤولين والمهتمين ومراكز الأبحاث . أما القارئ بالمعنى الإصطلاحي فلا أحد .

الصحفيين يبلغ عددهم الآن ثلاثة آلاف صحفى ، لم يزد إسرائيل منهم سوى عشرون أو خمسة وعشرون على الأكثر . و أنا شخصيا ضد الزيارة

من حيث المبدأ ، بالرغم من أية مبررات عند عبد الستار الطويلة ، لأن حصار إسرائيل جزء لا ينفصل عن مقاومتها والضغط عليها للحصول على الحقوق العربية .

أما هدف إسرائيل في تغيير صورتها إعلاميا في مصر ، فإنه لم ولن يتحقق .

صلاح الدين حافظ : هناك موقف مهني فرضته النقابة على كل المجالس التي انتخبت ، وسيتجدد هذا الموقف في الانتخابات المقبلة . ولكن يجب الا يقتصر كلامنا على نقابة الصحفيين ، فهناك نقابات مهنية أخرى اتخذت الموقف نفسه كالأطباء والمحامين وأطباء الأسنان والصيدلة ، وبنوادي هيئة التدريس في الجامعات . نقابتنا إذن ليست وحيدة ، بل هي جزء من الموقف الوطني العام في مصر .

وبالنسبة لزملائنا الذين زاروا إسرائيل سواء منهم الذين حاولوا تبييض وجهها أو الذين هاجموها ، فإنني لاحظ أن حماسهم منذ سبع أو ثماني سنوات قد أخذ يتضائل لحد التلاشي . وفي أثناء ممارسة إسرائيل لعدوانيتها المستمرة إتخذ هؤلاء الكتاب الذين كانوا من كبار المتحمسين مواقف تبدأ من الصمت والخجل وتنتهي ببعضهم إلى الهجوم الصريح على إسرائيل .

- : ننتقل الآن إلى نقطة أخرى تخص الجانب العملي ، فما هي الأشكال التي اتخذتها المقاومة الإعلامية - الثقافية للتطبيع . هناك على سبيل المثال « لجنة الدفاع عن الثقافة القومية » التجمع ، وهي لجنة ديموقراطية تضم الحزبيين وغير الحزبيين ، وتقوم بنشاط نوعي متميز ومكثف ضد التطبيع الثقافي ، سواء باجتماعاتها الأسبوعية وندواتها أو ببياناتها وكتابها غير الدوري « المواجهة » . تطالعا فيها وجوه ناصعة للنضال الوطني كلطيفة الزيات ورضوى عاشور وعبد العظيم أنيس وعواطف عبد الرحمن وفتحية العسأل ومحسنة توفيق وحلمي شعراوي وأمينة رشيد ، وغيرهم ... فما هي الأشكال الأخرى خاصة أن مقاومة التطبيع لا يجوز أن تظل بعد المعاهدة مواقف منفردة أو جزئية أو مرحلية أو موضوعية أي مجرد رد فعل مباشر .

وإنما أتصور أن هذه المقاومة عمل استراتيجي وتحتاج إلى فكر استراتيجي وأشكال استراتيجية ، فأين نحن من ذلك كله ؟

حازم هاشم : تركزت أشكال المقاومة أساسا فى التنظيمات النقابية المصرية . وباستثناء حزب « الأحرار » الذى يترأسه مصطفى كامل مراد (وقد سافر مع السادات فى زيارته الأولى إلى القدس) فإن هناك أشكالا للمقاومة داخل بقية أحزاب المعارضة ، بل وعمدت صحف هذه الأحزاب إلى نشر قوائم بأسماء الأفراد والهيئات والشركات التى تتعامل مع إسرائيل ، ووصفت هذه القوائم بأنها « سوداء » كذلك الأمر فى النقابات وبنادى أعضاء هيئة التدريس واتحادات الطلاب . ثم تبلورت « لجنة الدفاع عن الثقافة القومية » فى مقر حزب التجمع وإن لم تكن فرعا من فروعه ، والكثير من أعضائها مستقلون . وهى أشبه ما تكون بالجبهة الثقافية .

— : وماذا بشأن اتحاد الكتاب ؟ وهناك مشكلة تخص عضويته فى الاتحاد العام للأدباء العرب .

وفى العام ١٩٨٥ بذل البعض محاولة لاستعادة عضوية الإتحاد المصرى ، ولكن العقبة ظلت أن بعض أعضائه قد تعامل مع إسرائيل ، فما هو الموقف بالضبط ، خاصة وأنه الإتحاد الشرعى الوحيد ؟

حازم هاشم : فى الحقيقة كانت هناك محاولة لإستصدار قرار صريح من الإتحاد يمنع العلاقة مع إسرائيل ، ولكن ثروت أباظة نجح فى الحيلولة دون صدور هذا القرار . وقد وصلت دعوات عديدة لبعض الأدباء المصريين لزيارة إسرائيل بصفقتهم أعضاء فى الإتحاد ، ولكنهم لم يستجيبوا وبالتالى ، فليس هناك تطبيع بين الإتحاد المصرى وأية هيئة ثقافية إسرائيلية. نادى أعضاء هيئة التدريس بجامعة القاهرة لم يكتف بمنع التطبيع ، بل عقد ندوات داخل النادى وأصدر كتيبات ضد التطبيع .

ولم ينجح السادات فى إغلاق نقابة الصحفيين وتحويلها إلى منتدى اجتماعى كما أراد وأعلن . ولم ينجح فى تكرار فعلته السابقة حين فصل الأعضاء من الصحفيين . لا من النقابة ولا من صحفهم . كان يخطب ويقول « لا أريد الأقلام المرتعشة » ، وكان مؤيدوه يخطبون فى انتخابات النقابة

« اليوم قتال وإقتتال ، اليوم يوم السادات » ولكن التطبيع لم ينجح ، ولم يكسب أرضاً ولا شرعية .

و فى معرض الكتاب الدولى عام ١٩٨٠ حققت نيابة أمن الدولة مع النقيب كامل زهيرى والزلاء صلاح عيسى وحلمى شعراوى وسهير فريد ، لتوقيعهم وغيرهم على بيان ضد اشتراك إسرائيل فى المعرض . ولكن إسرائيل لم تتجعب فى فرض التطبيع الثقافى والإعلامى .

وفى هذا المعرض قبضوا على بعض الطلاب وُضربوا فى مكتب صلاح عبد الصبور رئيس هيئة الكتاب حينذاك . ولم يستطع الشاعر الكبير إلا أن يدير ظهره و يسند رأسه بين كفيه ، ويبكى .

وفى أعقاب مصرع الرئيس السادات لم توافق الحكومة المصرية على اشتراك إسرائيل ، باستثناء عام ١٩٨٥ الذى تعرضت فيه لضغط شديد فسمحت بتعدد المعارض ، أى اشتراك إسرائيل ، وقيام غيرها بالمعرض فى نقابة المحامين .

صلاح الدين حافظ : فى الفترة الأخيرة انعطفت مسألة الاشتراك الإسرائيلى نحو وجهة جديدة ، فقد كان هناك معرض لكتب الأطفال ، وحاربت إسرائيل من أجل الاشتراك فيه ، إلا أن طلبها رفض رسمياً . وصرح وزير الثقافة للصحف بأنه هو الذى رفض استناداً إلى اتفاقيات الأمم المتحدة التى تمنع دولة تحتل أراضى أخرى من الاشتراك فى أية معارض أو نشاط ثقافى . نشر ذلك على لسان د . أحمد هيكى قبل أسبوعين فقط فى الصحافة المصرية . واعتقد أن هذا موقف سياسى جديد ، وأتصور أنه من إبداعات الفكر القانونى لكوادر الخارجية المصرية ، وأحب أن أشيد بهذا الكابر الوطنى الذى له إسهامات ومواقف وطنية على درجة عالية من الصلابه .

.. : فى جميع الأحوال هناك ظاهرة لا نستطيع تجاهلها اسمها أو عنوانها هو التطبيع . ربما كانت ظاهرة حديثة الولادة ، ما زالت طرية العود، وتجد مقاومة شديدة من جانب مصر ، ولكنها ظاهرة وكلية ظاهرة ، فإنها ليست جامدة ، بل حية تتحرك تؤثر وتتأثر وتتفاعل مع غيرها من الظواهر . تتفاعل مثلاً مع المتغيرات المحلية والأحداث الإقليمية والموقف الدولى ، وتتفاعل مثلاً كذلك مع الموقف الاقتصادى الضاغط والمشهد

الاجتماعى المتوتر فى صمت ، وهكذا ، فما هو مستقبل التطبيع فى إطار المستقبل المحتمل لبقية المجالات ؟

محمود المرازى : هناك احتمالان فقط ، أحدهما نجاح التطبيع والآخر هو الفشل . فى ضوء المعطيات الراهنة أرى أن الفشل الذريع هو الحصاد الأخير لمحاولات التطبيع . أتصور مثلاً أنه يمكن تصعيد الموقف من أى إعلامى مصرى يزور إسرائيل بمحاسبته ومنعه فعلاً من السفر .

عبد الستار الطويلة : لا أتصور أنه يمكن للتطبيع أن ينجح ، طالما بقيت إسرائيل على سياستها التوسعية وعدوانها المستمر على الحقوق والأراضى العربية ، وطالما لم تعترف بحق تقرير المصير للشعب الفلسطينى وحقه فى إقامة دولته المستقلة . ولن يقبل الشعب المصرى ولا النظام فى مصر التطبيع مع إسرائيل ، وهى على مواقفها الراهنة .

حازم هاشم : لا مستقبل لعلاقات عادية بين مصر وإسرائيل إلا فى حالة واحدة هى أن تنسحب من كافة الأراضى العربية التى تحتلها والتى احتلتها ، وأن تقام الدولة الفلسطينية . هنا فقط يصبح الوجه الإسرائيلى مقنعاً لإمكانية قيام علاقة أو حوار . وما عدا ذلك فلا تطبيع .

صلاح الدين حافظ : اتفق مع الزملاء الثلاثة فى أجوبتهم رغم اختلاف الصياغات .

محمود المرازى : أظننى مختلف .

صلاح الدين حافظ : فى الجوهر هناك اتفاق على أنه إذا حُلَّت عناصر الصراع حلاً حقيقياً وشاملاً ، تلوح حينذاك فرصة للسلام ، وبالتالي لآى كلام عن التطبيع . وبالمناسبة فالتطبيع مصطلح غريب أشاع الإسرائيليون استخدامه . ثم أضيف أن مستقبل التطبيع يرتبط أساساً بالتطور الداخلى فى مصر . إن الكتلة الأساسية من الكتاب والصحفيين والمثقفين المصريين هى كتلة وطنية مائة فى المائة تخلو من الشبهات ، ويورهم فى الكفاح الوطنى معروف ، وبالتالي فإنه يتوافر لديهم للدافع الذاتى ضد التطبيع . يرتبط بذلك الهامش الديموقراطى المتاح لنا الآن ، يوفر فرصة النمو والتعاظم لهذا الاتجاه . ونحن نشهد ذلك فى الصحف القومية قبل الصحف الحزبية . الديموقراطية المتاحة تدعم بالضرورة التيار الأكثر تقدماً ، التيار التاريخى بتعبير أدق .

وأضيف ، ونحن نتكلم عن التطبيع ، أننا يجب في المقابل ألا نغفل زملائنا وأشقائنا الصحفيين الفلسطينيين في الأراضي المحتلة ، وهم الذين يعانون ويواجهون الويلات يوميا ، فالصحافة الفلسطينية الوطنية في الأراضي المحتلة تواجه للقمع الوحشي والمصادرة والعدوان الهمجى . إننى أعيد نشر مقالاتهم فى « الأهرام الدولى » ولو أمكن تعميم ذلك مساهمة منا فى إخراجهم من الحصار الإسرائيلى .

والنقطة الثانية هى أن التطبيع ليس مقصورا على مصر وحدها ، فإلى بعض البلاد العربية تتسرب الكلمة الإسرائيلية والسلعة الإسرائيلية دون أن تجد أحدا يتكلم عن ذلك .

ملاحظات

تنص الفقرة الثالثة من المادة الثالثة فى معاهدة واشنطن بين مصر وإسرائيل على أنه يعاقب بالحبس ستة أشهر والغرامة والإيقاف عن كل من يقوم بتوجيه الإساءة أو التشويه للعلاقات المصرية الإسرائيلية من خلال الكتابة أو نشر أخبار غير صحيحة وشائعات ضد إسرائيل .

ولست أظن أن هناك نصاً مشابها بين دولتين فى العالم المعاصر ، لأن هذا النص يفترض أن « الكتابة والنشر » من أعمال سلطة الدولة . أى أن الدولة المعنية لها نظام شمولى يملك الأقلام وأجهزة الإعلام . والنص من جهة أخرى يفترض أن المعاهدة « عقد إنعان » يُملى بمقتضاه أحد الطرفين إرادته على الطرف الآخر . وأخيراً فالنص يتوَجس من مقاومة تطبيع العلاقات لدى الطرف الآخر المصري . وليس لهذا النص من مضمون سوى إرهاب أحد طرفيه المتعاقدين للطرف الآخر .

ونحن الآن علي مشارف العام الأول من التسعينات ، وقد اكتملت دائرة العقد الأول من التطبيع بين مصر وإسرائيل .. فكيف كانت المسيرة من إرهاب التطبيع إلى تطبيع الإرهاب ؟ فالخطوة الأولى التعاهدية كانت أحد أشكال الإرهاب الصهيونى الذى اتخذ فى إحدى لحظات ضعف الدولة المصرية شكل الوثيقة الدبلوماسية . وهى الوثيقة التى تربط الدولة والمجتمع فى مصر - حتى بعد غياب الموقعين عليها - بنتائج التكوين الإرهابى لإسرائيل .

وهو التكوين الذى عبر عن نفسه تعبيراً صريحاً وصارماً بعد التوقيع على المعاهدة : حيث ضُمت القدس الشرقية والجولان وتم اجتياح الجنوب اللبناني وغزو بيروت ، واستمرت أعمال الإرهاب طيلة الثمانينات بمواجهة الإنتفاضة الفلسطينية العزلاء من السلاح بالقتل المنظم ونسف الدور والمتاجر وترحيل المواطنين بالقوة ..جنباً إلى جنب مع العمل الإرهابى ضد المفاعل النووي العراقى ، والعمل الإرهابى ضد حمام الشط فى تونس ، والعمل الإرهابى الثانى فى المدينة ذاتها باغتيال « أبو جهاد » أحد قادة منظمة التحرير .

أى أن المعاهدة المصرية الإسرائيلية لم توقف الإرهاب الإسرائيلى عند حدٍ ، ولكنها المعاهدة التى تعلن مسئولية مصر عن « الكتابة والنشر » ضد العلاقات المصرية - الإسرائيلية ، أو ما يشوه سمعة إسرائيل .

ولم يجد هذا « الإرهاب » من أجل التطبيع ، صدها المناسب فى تطبيع الإرهاب .. فقد أترك المجتمع المصرى وبعض قطاعات أساسية فى الدولة ، أن « تطبيع الإرهاب » موجه أساساً ضد مصر . أى أن التوقيع الأول على معاهدة التطبيع يلزم مصر ضمناً بتوقيعات غير مكتوبة على الأعمال الإرهابية الإسرائيلية . كذلك لم تكن مصادفة أن يجتمع بيجن بالسادات فى سيناء عشية ضرب المفاعل العراقى ، وأن يكون الاحتفال بعضى عام على بداية التطبيع الرسمى مناسبة لاجتياح لبنان . وكان مصر شريكة أرادت أو لم ترد فى هذا العنوان المتصل على العرب . وليست الشركة سياسية فقط ، وإنما هى شراكة فكرية استراتيجية فى بناء « نظام الشرق الأوسط » على انقراض النظام العربى ، وما يعنيه ذلك من جراحات جغرافية وثقافية ، تعيد رسم المنطقة حسب هويات إقليمية وقطرية ودينية ومذهبية تنقسم بسببها الدول وتتغير صور التاريخ والجغرافيا فى عيون مواطنيها ، وتولد احتياجات وشهوات جديدة يشبعها المستقبل قيد الإنجاز .

ولم يكن اختيار مصر للتوقيع على الصلح مع إسرائيل ، واختيار لبنان للحرب الأهلية ، واختيار العراق لحرب الخليج ، واختيار السودان لحرب الشمال خلال مرحلة زمنية واحدة إلا اختياراً للحظة الضعف التاريخية فى البنية العربية عموماً والبنية المصرية خصوصاً . وهى البنية التى استهدف الغرب إضعافها بصفتها الطبقة الرئيسية فى أى نظام عربى

تقيمه المنطقة . وإنك كانت الحروب الصليبية فالإستعمار الغربى الحديث ثم إنشاء إسرائيل ، محاولات دائبة للإخلال بأمن مصر الإستراتيجى وضرب استمراريته الحضارية .

وليس « التطبيع » بالإرهاب الصهيونى الذى يؤدى فى النهاية إلى الإرهاب بالتطبيع العربى الشامل إلا إحدى الوسائل الغربية لاستنزاف مصر أمنياً وحضارياً ثم إغراقها فى سوق الإفتتاح بقصد تثبيت دعائم تبعيتها إلى جانب انزعالها عن أمتها العربية . وهذه كلها عناصر « احتجاج مصر » وليس للتطبيع مجرد تعامل تجارى أو ثقافى أو زراعى بين مصر وإسرائيل ، وإنما هو الإسم الآخر لاحتجاج مصر عن ذاتها ، وعن وطنها الأم ، ومن ثم عن العالم ، وذلك بسلخها عن هويتها وإشراكها فى المستنقع الدموى الطائفى المجاور جنوباً وشرقاً . وليست صدفة أن يترافق عصر الإفتتاح بما يسمى الفتنة الطائفية والمد السلفى الذى انتهى بالإرهاب الدموى . أى أن الرحلة التى بدأت بالكلام عن سبعة آلاف سنة من الحضارة وانتهت بالدعوة إلى الاممية الدينية كانت تخطط من مواقع مختلفة لتمزيق الهوية القومية بدءاً بنواة الوحدة الوطنية المصرية ، وإنهاء بإطارها العربى .

ولكن هذا المخطط الغربى - الصهيونى لم يجد فى مصر أرضاً محروقة، بل كانت هناك دائماً مصر الحضارة القومية تقاوم بكل ما تستطيع ، بالتاريخ والجغرافيا والهوية الشعبية الكامنة ، كافة أشكال « التطبيع » أى محاولات مسخها وتشويهها وإضعافها .

بالطبع كان هناك بعض الرسميين ممن تعنيهم السياحة والتجارة والزراعة . وكان هناك أيضاً بين الرسميين من يهتمهم الأمن الإستراتيجى والحضارة . كان هناك من يقبل تعديلات فى تاريخ مصر وتغييرات فى التربية الوطنية المصرية ، ومن يقبل هدية من الخرائط التى كتب فيها اسم إسرائيل بدلاً من فلسطين ، وكان هناك فى الوقت نفسه من يرفض البضائع الإسرائيلية ويمنع إسرائيل من الإشتراك فى معارض الكتاب ومن يقاطع دعواتها وإغراءاتها .

وبالطبع كذلك كان هناك من شارك فى معرض تشكيلى فى القدس أو نشر كتاباً فى إسرائيل أو تعاون مع المركز الأكاديمى الإسرائيلى فى القاهرة .

أو من يكتب فى الصحافة القومية ، الأسبوعية واليومية ، مروجاً للفكر الإسرائيلى أو من لبى دعوة فى ضيافة السفير الإسرائيلى أو أى مسئول إسرائيلى يزور القاهرة . وكان هناك فى الوقت نفسه من يضيق الخناق على هؤلاء جميعاً ويفرض الحصار على إسرائيل داخل مصر وخارجها ، ويدخل السجون ثمتاً لمقاطعتها من العمال والمثقفين .

ليس صحيحاً أن التطبيع قد أخفق ، وليس صحيحاً أنه نجح . وليس صحيحاً أخيراً أن هناك استقراراً أو توازناً للكفتين .

هناك صراع ، يستخدم فيه الغرب وإسرائيل لحظة الضعف التاريخية الراهنة فى حياة العرب ومصر ويستخدم فيه الشعب مكامن القوة المختزنة دفناً عن نفسه وعن مصيره .. فحين يقبل المرتزقة تزوير التاريخ فى كتب المدارس ، يبادر المثقفون الوطنيون – وهم الأغلبية الساحقة - إلى إصدار المؤلفات وكتابة المقالات والحكايات التى تصصح التاريخ .

وحين يشعل الماجورون نيران الفتنة بين أبناء مصر بالدين تهب مصر دفعة واحدة لمقاومة الطائفين من غلاة الإرهاب السلفى .

ومن حركة الصراع المحتكم يتبين لنا أنه لا انفصال – فى جدول أعمال أية ثورة ثقافية شاملة – بين العلمانية ومقاومة التطبيع من ناحية ، ولا انفصال بين التطبيع والإرهاب من ناحية أخرى ، ولا انفصال بين الإرهاب الصهيونى باسم اليهودية والإرهاب باسم أى ديانة أخرى . والقانون الأكبر هو أنه لا سبيل أمام أى فكر مغلق على التمييز العنصرى أو الدينى أو اللونى سوى الإرهاب .

والرحلة التى تبدأ بإرهاب التطبيع لا بد أن تنتهى بتطبيع الإرهاب . ولكن مصر كسرت هذه الدائرة الجهنمية . وفى انكسار هذه الدائرة تأكدت حقيقتان جوهريتان : الأولى أن « الانفتاح » النغطى يقود بالضرورة إلى التطبيع مع الكيان الإسرائيلى . وإذا كان الانفتاح المصرى فى منتصف السبعينات هو الذى إرتاد الطريق إلى تطبيع الإرهاب ، فإن أحداً لن يقلت من هذا الطريق ما دلم الانفتاح كان البداية . ذلك أن الانفتاح ، بعد قرابة عقدين من الزمان فى مصر ، هو مجرد عنوان مضلل إلى التبعية

الاستهلاكية ، أو المجتمع الاستهلاكي التابع . وهو المجتمع الذى لا يستطيع تحمل أعباء النظام العربى المعاصر حيث تحول العنصرية التغطية والوحدة الإتنصالية والسلفية الراديكالية دون قيام هذا النظام . ولا بديل له سوى نظام الشرق الأوسط الذى يقبل النولة اليهودية فى إطار الإنسلاخ القومى والهويات العرقية والطائفية . وإنن فالتطبيع ليس خاصاً بمصر ، وإنما هو نتيجة طبيعية للانفتاح الاستهلاكي التابع فى وطن مفتت وأمة مجزأة .

والحقيقة الثانية التى أكتتها مصر ، ولكتها ذات طابع عربى أعم ، هى أن الاتجاهات السياسية الأقرب للسلفية هى التى وافقت فى البداية على التطبيع ولم تتخل عنه إلا تحت الضغط الشعبى . وبالرغم من هذا التخلى فإنها لا تشارك إلى الآن فى نشاط مكثف ضد التطبيع . لقد كان مصطفى كامل مراد رئيس حزب الأحرار ذى التوجهات الإسلامية هو الذى وافق السادات فى رحلة القدس . وكان إبراهيم شكرى رئيس حزب العمل ذى التوجهات الإسلامية هو الذى وافق عند قيام الحزب على اتفاقيات كامب ديفيد . والإخوان المسلمون أنفسهم لم يعارضوا الصلح فى البداية .

ومع ذلك فإن هذا التيار لا يشارك فى تنطيمات المقاومة الثقافية أو العمالية أو المهنية المضادة للتطبيع . وهو الإنفتاح الذى يقود بالضرورة إلى التطبيع ، ليس خصوصية مصرية ، فالتيارات العربية المشابهة سواء فى أنظمة الحكم أو فى المعارضة لا تختلف مسيرتها عن المسيرة السلفية المصرية وموقفها من التطبيع .

وهكذا فالقانون ذو شقين : الإنفتاح الاستهلاكي التابع يقود إلى التطبيع بالضرورة . والسلفية تؤيد التطبيع فى البداية ولا تجند نفسها لمواجهته فى النهاية . والنتيجة هى أن الإنفتاح والسلفية معا يدعمان الطريق إلى التطبيع . والعكس صحيح ، فالإنستقلال والعلمانية يخوضان المعركة ضد التطبيع : أى ضد احتجاج مصر وآنزواء العرب والإرهاب الطائفى والتمزق القومى .

وتبقى نقطة أخيرة ، هى أن مصر بصفتها الحلقة الرئيسية ومنذ السبعينيات الحلقة الأضعف ، قد تصدرت معركة التطبيع سلبا وإيجابا .

ولكن هذه الخصوصية لا تنفى أن هناك تطبيعا مكبوتا فى أقطار عربية أخرى .. وخاصة الأقطار التى لا تحتاج إلى معاهدات صلح مع العدو الصهيونى لأسباب جغرافية محض .

هناك « تطبيع مكبوت » قائم بالإمكان ، وليس بالفعل . إن كافة الأنظمة السياسية أو الفكرية أو القيمية ذات المحتوى العنصرى أو الطائفى فى لقاء موضوعى مع الكيان الصهيونى . ومن يرون العداء لإسرائيل صراعاً دينياً هم أكثر التيارات تبريراً نظرياً وعملياً لإقامة الدولة العبرية . وليست برامج الإعلام ومناهج التعليم فى أغلبها إلا تكريساً للمبررات الفكرية والعاطفية والنفسية التى تحمى الحدود القبلية والعشائرية والاستعمارية للدولة - البثر ، أو الدولة - المزعة ، ، والدولة - الترانزيت . وهى الدولة التى تفسح مكاناً للدولة - رأس الجسر . أما الدولة القومية الحديثة ، فإن الأنظمة العربية الراهنة سياسياً واقتصادياً وثقافياً تحرص بمختلف الوسائل - وفى مقدماتها التطبيع !- لكبوت مع إسرائيل - على أسرها فى دائرة «الحلم » أو الشعارات . وهو الحلم الذى يتحول فى أزمة التدهور إلى كابوس ، وهى الشعارات التى تتحول فى هذه الأزمة إلى سياط لجلد الذات ، فهذا التطبيع المكبوت عند الكثير من الأنظمة والكثيرين من المثقفين خارج مصر يدفع دفعا - يدا بيد إسرائيل والغرب - إلى التسليم والمزيد من التطبيع . وهكذا تلتقي التبعية للأجانب عبر الاقتصاد والسياسة مع العنصرية النفطية والوحدة الانفصالية والسلفية الراديكالية عبر الأنظمة القائمة حكما ومعارضة على السواء ، أفكارا ومؤسسات على السواء .

ولكن هذا « المستقبل » الذى يؤسسه التطبيع العلنى والتطبيع المكبوت ، ويقيم أركانه إرهاب التطبيع وتطبيع الإرهاب ، ليس أكثر من « احتمال » بين احتمالات عديدة ويدائل لا حصر لها . واليأس المطلق هو الذى يؤهم البعض بلئه الإحتمال الوحيد .

يكفى أن الأمم المتحدة بعد خمسة عشر عاما من إقرارها بعنصرية الصهيونية رفضت للتخلى عن هذا التوصيف .

القسم الثالث
الثقافة بين الإبداع والقمع

١- من لا يقتل ليوسا ؟

لا يسرى الكاتب الأمريكى - اللاتينى ماريو فاراجاس ليوسا (من بيرو) أنه قد أثار بين عامى ١٩٨٨ و ١٩٨٩ معركة حادة واسعة فى مصر . وإذا أحاطه أحد علماء ، فإنه لن يصدق أنه متهم فى هذه المعركة بأنه كاتب بورنوجرافى . ولكنها تهمته بالفعل ، فقد اختارت سلسلة « الروايات العالمية » فى الهيئة المصرية العامة للكتاب روايته الأخيرة « من قتل مولير » للترجمة . وأولكت المهمة إلى أستاذ أزهرى هو حامد أبو حمد . وقد استطاع الرجل أن يهدينا ترجمة معقولة ، باستثناء بعض العثرات .. فهو لم ينجح مثلاً فى نقل بعض العبارات المسيحية إن جاز التعبير عن الفقرات التى تتحدث عن سر التناول المقدس ، ولم ينجح مثلاً أيضاً فى إختيار بعض الألفاظ المألوفة وفضل عليها المهجور من الألفاظ القاموسية . ولكنه فى النهاية نجح فى توصيل هذا الكتاب الذى تُرجم إلى العربية للمرة الأولى عن الأسبانية مباشرة ، بالرغم من أنه أحد أشهر كتاب أمريكا اللاتينية فى لغات العالم منذ أن نشر مجموعته القصصية الأولى « القادة » عام ١٩٥٩ وروايته الأولى « المدينة والكلاب » عام ١٩٦٣ .

وقبل صدور روايته الأخيرة بعشرين عاماً كان ليوسا قد كتب عام ١٩٦٧ فى مجلة « العالم الجديد » (العدد ١٧) تحت عنوان « الأدب نار » أن مسأمة أمريكا اللاتينية « مثل التتبن فى قصص الفرسان الذى يلتهم أحشاه ، إنه تتبن من الداخل يتمثل فى شياطين الطبقات المتميزة والنزعة العسكرية والإقطاعيات الفوضوية والرقابة وسيطرة جنس الذكور والديماغوجية والقواعد الصارمة والبيروقراطية البرجوازية التى تقوم بخدمة السلطة ، وتبن من الخارج يتمثل فى التبعية الاقتصادية والاعتماد على الخارج » . (عن مقدمة حامد أبو حمد للرواية فى العربية ص ٢٤) .

ويبرز لنا المترجم في مقدمته ما يصف به النقاد المتخصصون في أدب ليوسا من أنه يشتمل على خمسة مستويات للواقع : المستوى الحسى الذى يتسم بالموضوعية فى متابعة الأحداث اليومية العادية ، وزمنه هو الزمن التاريخى العادى . والمستوى الأسطورى الذى يتقضى الزمن التاريخى ويتقبل الشئ الخارق للعادة كآته أمر واقعى بطاقته الرمزية . ثم مستوى الحلم ، وهو سورىالى ، والزمن فيه هو الزمن النفسى الذى أصبح يمثل أساس الزمن فى علم النفس . والمستوى الميتافيزيقى وهو فى جوهره فلسفى . والمستوى الصوفى الذى يجعل من الإنسان ضمير الكون .

لو تذكرنا ما جاء فى مقاله « الأدب والنار » وما استخلصه النقد من هذه المستويات الخمسة للواقع فى أدبه ، لاستطعنا أن نتحسس الطريق إلى رواية « من قتل مولير » . وهو الطريق المعاكس تماما للطريق الذى سلكه من وضع ليوسا فى قصص « البرونوجرافيا » .

كان المحرر الأدبى لجريدة « الشعب » - السيد الغضبان - هو الذى ألفت إلى الجانب الجنىسى فى رواية ليوسا « من قتل مولير » فى العدد الصادر بتاريخ ٢٩ / ٣ / ١٩٨٨ . وقد لخص هذا الجانب الجنىسى فى مجموعة من العبارات وردت فعلاً فى الكتاب . والسيد الغضبان لا يزعم أنه ناقد أدبى ، ولكن حسه الأخلاقى والوازع الدينى يؤثران فى أحكامه تأثيراً مباشراً ، وهو لا ينكر ذلك . ولكن المشكلة أنه لهذا السبب نفسه لم يقرأ أهم الإنتاج الأدبى المصرى ، فضلاً عن العربى وغيره من الآداب الإنسانية الكبرى . والأرجح أن أحدهم لفت انتباهه إلى رواية ليوسا التى لم ينتبه إليها المثقفون المصريون كإتتباهم إلى ماركيز وأستورياس وساباتو وأمانو . وبالتالي ألفت من السيد الغضبان فرصة المراجعة وإعادة النظر أمام كاتب كبير بكافة المقاييس ، ولو أنه فعل لعرف ببساطة أن « الجنس » الوارد فى أعمال نجيب محفوظ ويوسف إدريس وحيى حقى ومحمود البدرى وتوفيق الحكيم وصنع الله إبراهيم وعبد الحكيم قاسم هو أكثر عشرات الأضعاف من الجنس الذى يعنيه فى رواية ليوسا . وكلمة « أكثر » أعنى بها الكم فى عدد العبارات والصور والشخصيات والعلاقات . أما على صعيد الكيف ، فإن ما ورد فى « من قتل مولير » هو نوع من الصياغة التعبيرية التى ترمى إلى نقيض الكتابة البرونوجرافية تماماً ، فهى تتألف من منطوق الشارح

الشعبي الذي يجرح ويخدش حياء « التهذيب للبرجوازي » بكل ما يشتمل عليه من تعرية للقبح وكشف للإبتذال يستهدف نقل شحنة من الإشمئزاز إلى القارىء . وليس هذا هو الفن الخلاعى أو الأدب الإباحى ، بل وليس هناك « مشاهد » جنسى واحد فى الرواية ، رغم أن هذا المشهد لو وجد ليلغ ذروة الجمال الفنى أو الرمضى أو الفلسفى ، وليس الإثارى المفتعل كديكور مزيف .

أين الجنس فى رواية ليوسا ؟

إننا منذ البداية برفقة « حارس أمن » يفاجأ على الطريق الريفى بشاب مشنوق فى شجرة ، وقد أصيب فى كل مكان من جسده بوحشية التعذيب الذى لا يكتفى أصحابه بالقتل وإنما يمثلون بالجثة حتى أنهم « حاولوا أن يزعروا خصيتيه لأنهما كانتا مدلتين حتى منتصف ساقيه » . هذه البداية حددت الشكل الروائى فى البحث المستمر عن القاتل وسبب القتل .

ليتوما الحارس ورئيسه الملازم أول سيلفا هما اللذان من واجبهما « البحث » . ولقد عرف ليتوما من سائق التاكسى وهو يحمل الجثة أن القتل هو أحد جنود سلاح الطيران الذين أحضروا إلى القاعدة الجوية مع الدفعة الأخيرة ، شاب يفنى الأناشيد . ونفهم بعد ذلك أنه ذهب إلى القاعدة « متطوعاً » لا مطلوباً . وتبدأ الكوايبس تهاجم الحارس ليتوما « ويبدولى وكان خصيتى مدلتان مثله . يا للمسكين ، لقد كانت مدلتان حتى ركبتيه ومفرومتين مثل البيض الملقى » . حينئذ يسمع من يسأله : « بمناسبة الخصيتين ، هل وصل الملازم سيلفا إلى السميثة ؟ . والسميثة هذه هى زوجة أحد الصيادين يرغب فيها الملازم رغبة شديدة ، وكثيراً ما يتعمد الاشتباك معها فى المطعم الذى يتناول فيه طعامه أحياناً .

ويعاود السؤال شخص آخر : « هل صحيح أنهم قطعوا خصيتيه ؟ » فيرد عليه ليتوما فى استياء : « لم يقطعوهما ، وإنما شذوهما بمشبك » . أما الملازم سيلفا فإنه يستمع إلى السميثة وهى تتهم زوجها ذات مرة بمرود الإثفال ، فيقول لها : « يعنى هذا إنه لا ينهض ، يا سيدة أدريانا ؟ أنا أستطيع أن أسخنك إذا أردت ، فأتنا فحم متقد » .

وضحكت السيدة أديانا :

- لا احتاج لمن يسخفنى . عندما يكون الجو بارداً أنفى سريرى
بزجاجات الماء المغلى .

- الدفء البشرى أكثر ثراء يا مامى .

نطق الملازم سيلفا بهذه الكلمات وهو يمد شفثيه تجاه السيدة أديانا
وكانه يمصها .

وكان من الطبيعى أن تكون القاعدة الجوية التى عمل فيها موليرو هى
محطة « البحث » الأولى ، ولكن مديرها الكولونيل ميندرو لم يقدمهما بشىء
سوى المعلومات التقليدية وإن القتل اختفى من القاعدة فى ليلة ٢٣ ، ٢٤
مارس فاعتبر هاريا من الخدمة . وكان الكولونيل مباشراً فى إعلان ضيقه
من زيارات الملازم ومساعدته ، ولكنهما استمرا فى هذه الزيارات التى فوجئا
فى إحداها بأبنة الكولونيل تعامله أمامهما معاملة خشنة لا تليق بأب . وفى
مرة أخرى صارحاه بأن موليرو فيما يبدو كان متبهما بإحداهن فى القاعدة .
وقد أحتد الكولونيل وهو يستمع إلى ذلك نافياً إمكانية ذلك . غير أن الذى
حدث هو أن الملازم ومساعدته كانا يسمعان توبيخاً من البعض الذى يتسامح :
« هيه ؟ هل ستكتشفون الخديعة أم ستدفعون الجريمة من أجل حماية القطط
السمان ؟ » وعن أبنة الكولونيل قيل لهما : « إنها فتاة عاقبة ، لأن الكولونيل
ميندرو أبوها وأمها أيضاً ، فقد توفيت أمها وهى لم تزل طفلة وقد تولى هو
وحده تربيتهما » . وكان القاتل هو أحد المجندين فى القاعدة .

فى هذا الوقت كان أحد الملازمين الصغار فى القاعدة الجوية يذهب
إلى الحانة فيشرب حتى فقدان الوعي ، ويبداً فى سب الجميع وكسر الأطباق
دون أن يجرؤ أحد على مسه بسوء . وكانت الشرطة الجوية تعثر عليه
وتحمله ، وأحياناً يفتح بنطلونه ويبول على الجميع . وكثيراً ما أنفعل لدرجة
الهباج وراح يحطم كل شىء ويضرب الفتيات العابثات فى الحانة . وكانت
قصة هذا الجندى هى التى رواها الصينى لياو للملازم سيلفا ومساعدته .
ولكن سيلفا كان مهتماً بأحزانه الخاصة ، قال لمساعدته :

- بالأمس أريته لها . عندما خرجت أتبول فى الحظيرة ، كانت هى
قائمة تحضر الماء للخنزيرة . نظرت إلى وأريته لها قائلاً ، هذا لاجلك
يا عزيزتى . متى تمنين عليه بالفرج ؟

- وماذا فعلت هي يا سيدى الملازم ؟

- فرت هاربة بالطبع مدعية الغضب (وتتهدد الملازم) ولكنها راته . انا متأكد أنها أخذت تفكر ، وأعطها ظلت تحلم به .

وسوف تقارنه بعضو السيد مائياس الذى من المؤكد أنه ميت . مجرد فتيلة . إن هذا سيجعلها تلين يا ليتوما وينتهى بها الأمر إلى الاستسلام .

كان سيلفا وليتوما قد أدركا أن ملازم الطيران السكير الجامح إنما هو صريع هوى ابنة الكولونيل . ولقد هزمته الخمر ذات ليلة فراح يبك أزرار البنتلون ، وهو يخاطب الزبائن : لماذا يرتدون الملابس ؟ هل يشعرون بالعار من رؤية الناس لخصياتهم ؟ أو أنهم ليس لديهم خصيات ؟ أو أنها صغيرات جداً بحيث يحسبون بالعار منها ومعهم حق فى ذلك ؟ والطبع فإنه كان يشعر بالفخر من حجم خصيتيه . ولكن سيلفا ومساعدته لم يسمحا للمهزلة أن تستمر فأخذهما من الحانة بالقوة . وقال له سيلفا : " لو أنك ظلت ترى خصيتيك للناس فسوف يقطعونها لك " . ومن هذان الجندي نفهم أنه غاضب على الكولونيل مدير القاعدة لأنه حرمه من حبيبته فينصحها سيلفا : " إملاها ، وعندما يراها حاملاً أن يكون أمامه وسيلة إلا السماح لكما بالزواج . والآن إحك لنا عن موضوع الومينو موليرو " . ويجيب الجندي : " أراد أن يصعد عالياً ، تعرض لساحة غيره ، وهذه الأشياء يُفجع منها غالياً . وقد دفع الثمن بالفعل " . ويتأكد سيلفا من أن الشاب القتل منشد الأغاني له قصة فى أحد بيوت القاعدة الجوية .

على باب قسم الشرطة كانت المحطة الثانية من " البحث " قد اكتملت بورقة عُلقت على نحو ملفت تقول " بالنسبة لبالومينو موليرو فإن الذين قتلوه أخنوه من بيت السيدة لوبى فى أمانوبى . وهى تعرف ما حدث ، إسألها " . ولا توقيع بالطبع على الورقة ، كما هى العادة . وواضح لنا الآن أن الملازم سيلفا يعضى فى " البحث " الروائى على خطين متوازيين : أولهما عن مقتل موليرو ، والآخر عن إدريانا السمينية صاحبة الكافيتريا زوجة الصياد متياس . قالت السيدة لوبى " أنهم " هددوها إن فتحت فمها ، ولكن سيلفا هدا من روعها وأعطاهما وعداً قاطعاً بأن أحداً لن يمسها بسوء . وتكلمت المرأة . قالت إن شاباً أعجب معه جيتار وقتاة راقية التمساً عندها الماي ، كانا يطلبان الكامن ليبارك زواجهما ، ولكنه كان غائباً ، بقيا ينتظرانه حتى

مساء السبت حين جاء البعض يبحث عنهما . طلبت الفتاة من حبيبها أن يهرب ولكنه لم يفعل . كان هذا البعض من العسكر . كان أكبرهم قد راح يقنع الفتاة بأنه لن يصيبهما مكروه .

وكان آخر يحمل مسدساً . هذا الآخر يشبه الجندي دوفو السكير الذي يعشق ابنة الكولونيل وقد طلب منه أن يصافح موايرو ، وأنه يصفع عن الجميع . وانطلقت هذه التمثيلية على الشباب والفتاة فصعدا إلى الجيب بين الأب العجوز والعاشق المجنون .

ولكن ليتوما شاهد موايرو مطلقاً في شجرة وقد تعفن جثمانه للذلى .

وفي مكان ما على الشاطئ، كان سيلفا يحمل المنظار ليرى سميتته وهي تستحم إن بيتتي تنسب إلى جنس أعلى من النساء اللاتي لا يستخدمن الكلسون . أنظر يا لوتيميا . أنظر إلى مزايا انثى تمضى في الحياة بدون كلسون . ويوجه الكلام إلى مساعده : " إذا أردت أن تعرف فيمكنني أن أخبرك بأن شعر عانتها جعد مثل شعر زنجية . وحتى أستطيع أن أقول لك كم شعرة بها إذا طلبت ذلك " وهنا يفاجئ بصوت فتاة من خلفها : " وماذا ستنتظان من الفاظ بنية غير هذه ؟ وأي كلمات جارحة أكثر مما قلتما ؟ هل يحتوى القاموس على كلمات أكثر بذاعة من هذه ؟ لقد سمعتها جميعاً . كما رأيت الحركات الخلية التي فعلتماها . لقد أصبتماني بالقرع " .

كان الصوت المفاجيء لابنة الكولونيل مندرو ، اليثيا . ويعد التوبيخ الصحيح والمفتعل على فعلتهما ، واغتتهما بأنها قد تابعتها منذ أن خرجا من قسم الشرطة . وسمع الحارس ليتوما من يقول إن والدة موايرو تبحث عن جيتار ابنها " وإذا عثرتهم على الجيتار فسوف تعشرون على من قتلوه " وتسلط ابنة الكولونيل عن هذه الأم للسكينة وما إذا كانت سوقية كبقية القرويات و " الشعبيات " ، فإينها لم يكن يبدو عليه في نظرهما أنه من قشتالة الحى الشعبى . وراحت اليثيا تتذكر قصتها مع موايرو بين الرقص والغناء ، وقد أحبها من النظرة الأولى . اختيارت له اسم " باليتو " بدلاً من بالومينو . وحين تسالت " ماذا سيحدث لايى ؟ هل سيرمونه فى السجن أم سوف يعدمونه " أيقن سيلفا ومساعدته من صحة اعترافات لويى ، وأن الأب

ودوفو (أوريكارو) قتلا موليريو ، فلماذا جاءت الفتاة لتقدم اعترافها ؟ وكان من الطبيعي أن تؤكد كراهيتها لدوفو الذى عشقها واستخدمه أبوها فى قتل موليريو والتمثيل بجثته . وكان من الطبيعي كذلك أن تعلن حبها لموليريو " ولكن الحب فى حد ذاته شيء مقزز ، ولم يكن حبنا كذلك . كان شيئاً طيباً أو بالأحرى جميلاً » . لفتت هذه العبارة انتباه سيلفا ومساعدته . وتوافق الفتاة على أنها - هى أيضاً - استخدمت دوفو فتمثلت الحب معه أمام والدها حتى لا يكتشف موليريو الذى تطوع للعمل فى القاعدة ليصبح فقط قريباً منها . نددت عن الفتاة عبارة لاهثة أخرى « الذى أحضر لى المسدس وطلب منى أن أقتله كان هو أبى ، ماذا ستفعلان معه ؟ » . وحين قال لها الملازم : « لاشيء » انفجرت ساخطة : « تعنى أنه لا توجد عدالة ، لأنهم يجب أن يضعوه فى السجن ، لكن لا أحد يجرؤ على ذلك . نعم من الذى سيجرؤ ؟ » .

وهكذا التقى سؤال الناس « هل ستخفون جريمة القتل السمان ؟ » مع سؤال ابنة الكولونيل « من الذى سيجرؤ ؟ » . وهنا كان خط العشق للسمينة قد بدأ الارتحال من التوازي إلى التقاطع مع خط البحث عن قتلة موليريو . وحين قالت الفتاة الليثا أنها تتمنى للشخص الذى تكرهه « أسوأ النوازل » . أدرك الملازم ومساعدته فى لحظة واحدة أن المقصود ، ليس المجدد دوفو ، وإنما هو الكولونيل - الأب ، شخصياً . فى نقطة التقاطع بين الخط الباحث عن السمينة والخط الباحث عن الجلاذ ، وقع للملازم سيلفا بركان وزلازل فى وقت واحد . أما البركان ، فهو أنه حين حاصر السمينة فى بيتها خلعت ملابسها فى ثوان وارتمت على الفراش وقالت له : تفضل . ولهول ما رأى من تحد لم يتوقعه أعطاها ظهره ومضى . وأما الزلازل فهو كلمات الإبنة عن أبيها « إنه يقعى مثل الكلب ويقبل رجلى . ويقول أن الحب ليس له حدود . الناس لا تفهم ، فالدم يستدعى الدم هكذا يقول . الحب هو الحب ، إنه إعصار يكتسح كل شيء فى طريقه . عندما يقول هذا الكلام ، وعندما يفعل هذه الأشياء ، وعندما يبكى ويطلب منى العفو ، أكرهه ، وأود لو نزلت عليه أعنى النوازل » . وهكذا أدرك الملازم أنها هى الشخص المجهول الذى ترك الورقة على الباب ناصحاً أن تتوجه الشرطة إلى أماتوريو لتسأل السيدة لويى ما الذى حدث لبالمومينو موليريو . وفى اليوم التالى كانت الشائعات تملأ الجو بأن الشرطة توصلت إلى معرفة القاتل . وقال مانياس زوج

السمينة للملازم الذى يعشقها « فلتنتصر العدالة مرة واحدة ولا يكسب من يكسبون فى كل مرة .. القطط السمان » . لقد وجدوا الجيتار على باب القسم، والحارس يقول أنها ابنة الكولونيل هى التى جاءت به ، بينما كانت أم القاتل تحس بان الجيتار يقود إلى القاتل .

وفجأة يظهر الكولونيل وهما يفكران فى إعادة الجيتار إلى أم موليرى . كان الملازم قد احاط الجهات العليا علماً بالنتائج التى توصل إليها ، وقد وصلت هذه النتائج بدورها إلى الكولونيل . وكانت بيوت الأمريكيين وكبار موظفى الدولة والقطط السمان والجنرالات تحيط الجو بقلق ثقيل على القلوب ولم يكن أمام سيلفا ومساعدته سوى مصارحة الكولونيل بإعترافات ابنته . وعلق الكولونيل ، وهو ثابت الجنان أن المناساة الحقيقية هى مرض ابنته النفسى ، فهى مريضة بالوهم . وقد عرضها على أكبر الأطباء دون جدوى ، فهى تخترع الخيالات المستحيلة . إنها تكاد تكون مجنونة . كان الجميع الآن يقرب الشاطئ ، والأسرار تنفجر كالديناميت . يقول الكولونيل فى بساطة أنه كان سكراناً ، هو وبنوده ، وكانت أوامره : رصاصة فى رأس موليرى والدفن السرى السريع " أما للجزيرة الشنيعة فلا" . ولكنه لم يعمل حساباً اكبر لكرامة دوفو المجروحة ، غريم موليرى فى حب اليتى . كان مهتماً بقتل «المجنّد السوقي» الذى جرؤ على اختطاف بنت الأكابر ، فأمر بالقتل ، بينما كان دوفو مهتماً بالتمثيل بجثة غريمه . لم يكن موليرى من البيض ، ولكن هل هذا فقط هو السر فى مقتله أم أن ما حكته اليتى عن ممارسة والدها للحب (الذى وصفته بأنه يدعو للإشمزاز) معها هو السر الأكبر ؟ . واستطرد الكولونيل بأنه شرح لموليرى أنه لا يمكن زواج البيضضاء من سوقي (أى شعبى) . ولكنه لم ينتصح وأراد الزواج بها عنوة . اختطف ابنة الكولونيل مدير القاعدة الجوية . كانت الخطة واضحة فى ذهن سيلفا : لقد تخلص الكولونيل من موليرى بواسطة دوفو . وهو يعلم أن ابنته لا تحب دوفو، فستظل عشيقته هو للنهاية . عندما توصل إلى هذه النهاية ، كان الكولونيل قد غادرهما فى اتجاه البحر ، ومضى الملازم ومساعدته فى الاتجاه الآخر . كان الكولونيل قد قال لهما أنه ترك مذكرة حول الموضوع فى القسم . التقطها الملازم وراح يقرأ ، ولكن ليتوما مساعدته كان يستحثه للعودة إلى

الشباطي، فقد سمع انفجاراً يشبه صوت الطلقة النارية . وما ان انتهى سيلفا من القراءة حتى قال : " نعم ، إنها طلقة نارية ، لقد انتحر القدر ، لم يقتل نفسه وحدها ، بل قتل الفتاة ايضاً " . فى هذا الوقت تماماً كان الملازم يستعد لجولته الفاشلة مع تحدى محبوبته السمينة .

وضجت المنطقة بالأراء المتناقضة : لقد اخترعوا حكاية انتحار الكولونيل وقتله ابنته لإخفاء المجرمين الحقيقيين ، لقد قُتل الرجل والفتاة حتى لا يفتح أحدهما فاه ، واخترعوا أنه يتعدى على ابنته وأن الابنة مجنونه للتغطية على المجرمين الحقيقيين ، والعملية كلها تهريب فى تهريب ، عرف به أولاً موليرى فقتله ، ولما عرف الكولونيل قتله ايضاً ، واخترعوا أن موليرى قد قُتل بسبب الغيرة على فتاة كان أبوها يعتدى عليها ، ويقال إن موليرى اكتشف بعض الأسرار العسكرية فى التعامل مع دولة اكوادور ولهذا قتلوه ، وأن رئيس عصابة التجسس كان هو نفسه الكولونيل ميندرو .

وتقول السمينة لمساعد الملازم : « أنا أعتقد أنني خففت معنوياته للأبد ، يا ليتوما . إن رئيسك لن يعود أبداً يدعى الفحولة » . لقد تهجم عليها بمسدسه ، فخلعت قميصها واستقرت على السرير تقول له : « هيا إنن ، إننى جاهزة ، ماذا تنتظر أيها السوقى ، أم إنك تستحى من أن ترينيه ؟ هل هو صغير جداً يا بابا ؟ هيا تشجع . أنزل بنطلونك وارنى إياه . هلم ، وارنى رجولتك ، يا بابا . ضاجعنى خمس مرات متتابعات ، فهذا ما يفعله زوجى كل ليلة . هو عجوز وأنت شاب ، هيا فسجل رقمك القياسى . أليس كذلك يا بابا ؟ ضاجعنى إنن ست مرات أو سبع مرات . هل تعتقد أنك تستطيع ذلك ؟ » ، « هلم إنن يا بابا . أنزل بنطلونك ، أريد أن أرى عضوك ، أريد أن أعرف بأى حجم هو وأعد المرات التى يستطيعها . هل ستصل ثمانية » ، « أنت أتيت إلى هنا كى ترهبنى بمسدسك وتعتدى علىّ حتى تحس برجولتك . هيا فنفذ ما جئت من أجله ، يا سوبر مان . هلم ، تشجع ، وضاجعنى عشر مرات متواليات ، يا بابا . وبهذا ساكون سعيدة . ماذا تنتظر ؟ » .

وكان الملازم سيلفا قد أصبح رجلاً تعيشاً مقهوراً ، ما كاد يصل إلى سمينته حتى صرعه التحدى . وما كاد يصل إلى قتلة موليرى حتى صرعه التحدى ايضاً . وهما هو أحدهم يضيف فى الخارج سبباً ثالثاً لمقتل المغنى الأعرج المشنوق « إن الجريمة قد وقعت بسبب حادثة لواط » . وآخر يسأل

ليتوما : « لماذا لا تقول لنا كم دفعت القطط السمان للملازم كي ي اخترع قصة إنتحار الكولونيل هذه ؟ » لا أحد يصدق أن الكولونيل قد انتحر وقتل ابنته .
التهرب . التجسس . اللواط . أما مقتل مولير وأسبابه « الخفية » فالجميع
يشيرون إلى القطط السمان « وكفى .

وفى القسم يجد الملازم برقية نقله إلى منطقة أخرى ، وبرقية أخرى
بنقل مساعده ليتوما . يقول له الملازم : " ها أنت ترى ، يا صعلوك كنت
شديد الكلف بإزاحة الغطاء عن سر بالومينو مولير ، فها نحن إنن كما
ترى . وماذا كسبنا . ينقلونك إلى الهضبة بعيداً عن أهلك وأصدقائك . وربما
أنا أيضاً إلى مكان أسوأ . فهكذا يكون الرد على الأعمال الطيبة فى جهاز
الحرس المدني الذى كان لك شرف الدخول فيه . ماذا سيكون هناك يا
ليتوما ، فى ذلك المكان الذى تتعب فيه العقبان ؟ إنى أموت من الأسى عندما
أفكر فقط فى حالة البرودة التى ستحس بها . وتفلسف الحارس : " لعنة الله
على الدنيا " .

هذه هى رواية « من قتل مولير » ، فكيف لعب « الجنس » دوره فى
بنيتها الفكرية وبنائها الجمالى ؟ هناك قصة الملازم سيلفا مع السمينة
انريانا ، وهناك قصة الكولونيل مع ابنته . وبينهما هناك المعجم « الشعبى »
الشائع فى الحوار حول المغنى الأعرج المشنوق ، والمجنذ الآخر السكر
الذى يعشق ابنة الكولونيل . هذه خطوط العمل الروائى القائم على « البحث »
عن جريمة غامضة تشارك فى صياغتها بيوت الأمريكين وكبار الموظفين
فى الهيئة الدولية والقاعدة الجوية والقطط السمان . والرواية ، على هذا
النحو ، ليست ذات قوام ثابت مستقيم نهائى ، وإنما هى بنية متحركة
متعددة الأوجه نسبية . لذلك تكثر أدوات الاحتمال الساخرة ربما " ، قد " ،
" من الممكن " بما تشتمل عليه من إحياءات الماضى : الكنيسة والقسيس وأم
مولير والسيدة لوى ، وإحياءات الحاضر : السينما والساقطات ، وإحياءات
المستقبل : السؤال المستمر عن القطط السمان . الرواية إذن عدة روايات :
رواية المؤسسة العسكرية ، رواية الجيل الأبيض الجديد ، الروايات الشعبية

المتداخلة ، رواية الشرطة المقهورة . وكلها روايات متكاملة باستثناء الرواية الأخيرة ، وهى الأولى ، الرئيسية ، للملازم ومساعدته . هما باقوالهما وأفعالهما يصوغان الروايات الأخرى فى " البحث" عن الجريمة ، وينتضى البحث الذى ينحت شكله الروائى فى اختيار اللغة والشخصيات والأحداث ، على هيئة سؤال مفتوح .

فى هذا السياق تأتى للحظات والألفاظ الفجة كجزء لا ينفصل عن فجاجة وإبتذال المشهد الاجتماعى السياسى الذى تتضارب فيه مخيلة الكولونيل المنتحر ومخيلة الفتاة القتيلة ومخيلة مولير شهيد الحب والقطط السمان . لحظات الفجاجة والألفاظ الإبتذال تسخر معنا وتشتمنر وتبلور دلالات التخلف والقهر والهيمنة بدءاً من التهريب وانتهاء بالجاسوسية تنفجر نافورة الدم الأبيض والسوقى ، وكل الألوان ، إنها رواية عن أمريكا اللاتينية كلها والعالم الثالث كله ، يبرو على وجه خاص ، لأنها بلد الكاتب العظيم ماريو فارجاس ليوسا الذى قد لا يدري أنه مهتر الدم ، ومطلوب القبض عليه لا فى مصر وإنما فى أنمغة أحبطها الواقع فراحت تنشد الفضيلة فى إطفاء ما تبقى من شموع .

وللتوضيح يجب القول سلفاً بأن «الشعب» جريدة حزب العمل وما سمي بـ «التحالف الإسلامى» ، ومن ثم فإن ما كتبه السيد الغضببان على حلقات لا يعبر عن نفسه فقط ، وإنما يعكس مناخ الحزب الذى يصور الصحيفة و«التحالف» وأيضاً قطاع من التيارات الإسلامية النشطة فى الوقت الحاضر .

وقد كتب المحرر الأدبى فى الحلقة الثانية (١٩٨٨/٤/٥) ما يلى : «يبقى أن نطالب كل الجهات المعنية بأمر الأخلاق والحفاظ على القيم الدينية والاجتماعية أن تقوم بمسئوليتها فى هذه الواقعة ، نطالب الأزهر الشريف بأن يعلن رأيه فى هذه الرواية التى ترجمها أحد أعضاء هيئة التدريس بالأزهر ، فإذا رأى أن ما جاء فيها أمراً لا يتناقض مع القيم الدينية والأخلاقية فليعلن ذلك صراحة ، حتى لا يتحرج آخرون ممن يريدون نشر الكتابات الجنسية ، فتشهد بلادنا (نهضة) حضارية كبيرة بنشر الكتابات الجنسية بقيادة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، أما إذا رأى فى هذه الرواية

خروجاً على القيم الدينية وكتابات فاضحة ، فليتخذ الإجراءات المناسبة حتى لا تكون (صفة) مترجم الرواية كأحد علماء الأزهر سلاحاً يدفع به من يروج لهذه الكتابات .

(و) نطالب وزير الثقافة بأن يشكل لجنة لتقرأ هذه الرواية ، وأن تكون اللجنة مشكلة من أبناء لهم مكاناتهم وإحترامهم لنعرف إن كانوا يقرون مثل هذه الكتابات الجنسية المكشوفة ، ويعتبرونها أصلاً أدباً ندافع عنه ونطالب بإنتشاره ، ونحن لا نطالب هنا الرقابة أن تمنع النشر ، لكننا نطالب بتحقيق في واقعة تمت بالفعل ونراها استغلالاً غير مسئول لحرية النشر ، ومن هيئة رسمية هي هيئة الكتاب ، وهذا الاستغلال لحرية النشر يهدد هذه الحرية في الصميم ؟ .

فهل يطول إنتظارنا لرأى الأزهر ووزير الثقافة ؟ نرجو أن يكون التحرك سريعاً لأننا نواجه منطلقاً تبنته أكبر هيئة لنشر الكتاب وهي هيئة رسمية ولها في نفوس الجماهير ثقة كبيرة لأنها هيئة رسمية » .

ولعلنا نلاحظ أن المحرق قد أربب شيخ الأزهر ووزير الثقافة سلفاً حين جعل رأيه هو المعيار ، وهو لا يرى أن اللجنة التي يطالب بها تستحق الشنق والحرق بموجب هذا المعيار ، ولكنه لا ينسى أن يطالب « بتحرك سريع » .

وقد علق الروائي جمال الفيثاني في صفحة « أخبار الأدب » التي يشرف عليها في جريدة «الأخبار» (١٣/٤/١٩٨٨) بأن « مما يؤسف له أن يقف المثقف في موقع المعارضة ، معارضة السلطة القائمة ، ثم يستعدى هذه السلطة نفسها ضد نص أدبي أو فكري . وإذا كان صحفياً أو متمكناً من منبر إعلامي ، فإنه ينشر صور المسئولين الذين يمكن لهم أن يصادروا ، هكذا رأينا صورة شيخ الأزهر ووزير الثقافة أكثر من مرة خلال الفترة الأخيرة ، مصحوبة باستفارهما ضد كتاب أو رواية ، وبالفعل صودرت كتب نتيجة حملات شنها من توسمنا فيهم الإستنارة والحرص على حرية الفكر وإبداء الحجة إزاء الحجة . ونسى هؤلاء أن الكتاب المصانير يذيع وينتشر أيضاً أكثر من الكتاب المباح عملاً بقاعدة «المنعوق مرغوب» . ونسى هؤلاء أيضاً أن من يصادر لك اليوم سوف يصادرك غدا ، إلا إذا كان المقصود في النهاية مصاصرة العقل ذاته » .

ويبقى أن نرصد دلالة رمود الفعل التي يمكن إيجازها على النحو التالي:

* لم يقف إلى جانب من يضممر محاكمة الرواية باستعداد الأزهر
وزارة الثقافة ، مثقف واحد ، صحفياً كان أو كاتباً أو ناقدًا .

* دفاع رئيس تحرير سلسلة « الرواية العالمية » - الناقد فتحي
العشرى - عن الرواية ومسئوليته في نشرها .

* إنضم إلى الدفاع عن الرواية عدد من الكتاب والنقاد في صحف
مختلفة .

* لم يتدخل شيخ الأزهر أو وزير الثقافة في الموضوع ، إلا أن جامعة
الأزهر بعد شهر حولت حامد أبو حمد إلى مجلس تأديب .

دلالة ذلك أن الدعوة إلى استنكار الرواية لم تجد استجابة من الرأي
العام الثقافي في مصر ، لقد قتل مولير في الرواية ، سواء لأنه أحب
البيضاء ابنة الكلونيل المحرمة على «السوقة» أمثله ، أو لأنه عرف بأمر عملية
تهريب أو جريمة تجسس ، وأراد البعض في مصر أن يقتل ليوسا مؤلف هذا
البطل .

ولكننا يجب أن نعمق دلالة ما حدث في إطار المناخ العام المهيأ
لاستقبال محاكم التفتيش من جانب بعض الجماعات الإسلامية ، إنه المناخ
الذي نجح في مصاردة كتاب « مقدمة في فقه اللغة العربية » للويس عوض
بناء على منكرة من الأزهر . ولكن هذا المناخ نفسه لم ينجح في قضية «ألف
ليلة وليلة» التي وصلت إلى ساحة القضاء بطلب إحراقها . وقد أيد حينذاك
بعض (المثقفين) عملية الحرق ، ولكن القضاء رفض الدعوى وتم إنقاذ «ألف
ليلة وليلة» .

أي أن «النهاية مفتوحة» في أمثال هذه القضايا التي لا يهتم بها سوى
الرأي العام المثقف ، أما الغالبية العظمى من «القراء» فإنهم لا يتابعون
الحماس الراديكالي في طلب المصادرة لهذا الكتاب أو ذاك ، ويفضلون
الهامش الديموقراطي الذي يسمح بالأراء والأفكار المتناقضة أن تعبر عن
نفسها بحرية ، ولذلك فالأغلبية الساحقة ، تقف موضوعياً إلى جانب حرية
الفكر والتعبير بغض النظر عن القضية المثارة حول هذا الكتاب أو ذاك .

ومعنى ذلك أنه ليس صحيحاً فى خاتمة المطاف أن حجم الردة السلفية قد بلغ مرحلة الخطر ، بل ربما كان العكس هو الصحيح ، فذروة هذه الموجة قد أصبحت من الماضى ، ولم يبق سوى مجموعات صغيرة لا تشكل بحد ذاتها للناخ الإرهابى ، ولكنها تنجح غالباً فى استغلال الخلل الاجتماعى الفادح والإحباطات التى تمسك بخناق الناس فى حياتهم اليومية ، والمعاناة الهائلة التى تحطم أعصاب المواطن العادى ، فتنفذ من هذه الثغرات الإرهابية بطبيعتها ، إلى إطلاق الرصاص الطائش فى الظلام سواء كان طلقة نارية بالفعل أو حلقة من الكلمات المحشوة بالفكر النارى .

٢- محاكم التفتيش والثقافة المضادة

(١)

* فى ربيع ١٩٨٠ أقيم المهرجان السنوى لطله حسين فى جامعة «المنيا» تكريما لأبنائهم هذه المحافظة ، وأحد عمالقة تاريخ الفكر المصرى الحديث.

ولكن المفاجأة كانت بانتظار الضيوف القادمين من مختلف أنحاء مصر والعالم ، فقد استمعوا بدهشة شديدة إلى " أبحاث " الأساتذة الذين أجهدوا أنفسهم فى إثبات أن طه حسين ليس أكثر من مؤامرة صهيونية شاركت فيها فرنسا ممثلة فى زوجته السيدة سوزان . لذلك فطله حسين أقرب إلى أن يكون يهوديا مزروعا فى مصر « لهدم الإسلام » .

والأدلة - نعم الأدلة - لم تعوز الأساتذة الذين « يحتفلون » بطه حسين على هذا النحو الجديد ، فهو صاحب كتاب «فى الشعر الجاهلى» والكفر فيه ثابت ما دام مؤلفه يشكك فى القصص القرآنى مدعيا أنه مجرد أمثلة ورد ذكرها للغة والعبرة ، وطه حسين كذلك هو صاحب كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» حيث يزكى الثقافة الأوروبية فينسلخ بنا عن الهوية الثقافية للإسلام ، وطه حسين هو الذى تمسس للأقسام «الوثنية» فى كلية الآداب فأسس وشجع اليونانية واللاتينية ، وترجم ولخص أفكارهم فى كتابه «قادة الفكر» ونقل أساطيرهم فى المسرحيات التى ترجمها عن سوفوكل ويوريبيس وإسخيلوس وأريستوفانيس .

« هذا الرجل قد زرع فى أرضنا محاربة الإسلام » . هكذا كتب أنور الجندى فى كتابه الشهير عن طه حسين ، وأعاد أساتذة جامعة المنيا صياغة الكلمات فى عبارات أكثر ركاكة ، وفوجئ الناس الذين أقبلوا من أرجاء المعمورة للاحتفال بطه حسين أن الاحتفال قد تحول إلى محاكمة للرجل ، الخصم فيها هو الحكم . واضطر القليلون من المدعويين أمثال محمود أمين العالم أن يغامروا وسط جمهور مشحون بالانفعالات الدينية بالدفاع عن صاحب « الفتنة الكبرى » و « الوعد الحق » وهو نفسه صاحب « تجديد ذكرى أبى العلاء » و « حديث الأرياء » و « من حديث الشعر والنثر » و « مرآة الضمير الحديث » . وهو أخيراً صاحب « المعنبون فى الأرض » و « شجرة البؤس » و « الأيام » و « دعاء الكروان » ، إنه طه حسين الذى صرخ قبل الثورة « إن التعليم كالماء والهواء » .

ولكن طه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف إدريس ولويس عوض وزملائهم أمسوا من « المحرمات » على العقل والوجدان فى مصر ، والتحرير هذا ليس قائماً من الحكومة التى صاشرت « الإسلام وأصول الحكم » لعلى عبد الرازق عام ١٩٢٥ أو « فى الشعر الجاهلى » لطه حسين عام ١٩٢٦ أو « مقدمة فى فقه اللغة العربية » للويس عوض عام ١٩٨٥ ، وإنما التحريم الراهن قد أقبل من « الجماعات » التى تطلق على نفسها ويطلق عليها من يرهونها أو يناقونها صفة الإسلام .

هذه الجماعات لا تصدر بياناً كالبيان الذى يصدره أحد وزراء الإعلام العرب شهرياً بأسماء الكتب التى يفخر بمصادرتها ، وإنما هى تتسلل إلى المدارس والجامعات والصحف والمكتبات العامة والجامعة وموزعى الجرائد والمجلات والمؤلفات . بل وتتسلل أحياناً إلى القضاء نفسه .

كيف ذلك ؟

تأملوا هاتين الواقعتين : الأولى لأحد القضاة أخذ على عاتقه تطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين ورفض تطبيق القانون الوضعى فى مسألة تخص « الأحوال الشخصية » للأقباط ، والقصة هى أن رجلاً مسيحياً خرج على القانون الكنسى وتزوج مرتين ، فلما علمت الزوجة الأولى بالأمر طلبت الطلاق ، ولكن القاضى ضرب بقوانين الكنيسة القبطية التى تمنع تعدد الزوجات عرض الحائط ، وقال إن مصر دولة إسلامية ، ومن حق المواطن

المسيحي أن يتزوج بكثير من واحدة وفقاً لشرعية الإسلام الذي هو دين الدولة .

وبالطبع لم تعترف الكنيسة بهذا الحكم ، ولكن المشكلة أنه بأمثال هذا الحكم تنتهب مشاعر الفتنة الطائفية سواء بقصد أو بغير قصد .

والقصة الثانية هي أن قاضياً راح يطارد عادل إمام لأنه مثل فيلماً ضد «المحامين» . ولو أن كل فئة من فئات المجتمع حاکمت الأفلام التي تتعرض بالنقد للنماذج المنحرفة ، لانعيمت الحاجة إلى كل الفنون ، وهذه هي النتيجة بالضبط التي تريدها الجماعات ، وهي نتيجة معلنة بالسلاح في المساجد والشوارع والمعاهد ، حيث تقام محاكم التفتيش (الإسلامية ؟) جهراً ، ونصدر أحكامها وتنفذ بحرق محلات الفيديو وجلد الزوج الذي يمشى مع زوجته أو أخته وتحطيم خشبات المسارح ودور السينما ، وعندما لا يجد القاضى الذي يطارد عادل إمام سوى القانون والدولة ، فإنه يستقيل من منصبه ليؤلف كتاب «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة» ، وهو أخطر كتاب يلى «معالم على الطريق» لسيد قطب ، في هذا الكتاب الذى صدر أبان الستينيات كانت «النظرية» المستوردة من أبى الأعلى المودودي في تكفير المجتمع ، أما في كتاب القاضى الذى صدر منذ وقت قريب ، فإن التطبيق (الإسلامي ؟) تتراعى إلى جانبه محاكم التفتيش المسيحية في العصور الوسطى . كأنها تجارب أطفال .

هذا الإختراق لأقدس منبر ديموقراطى هو الذى يحكم للمنقبات بدخول الجامعة رغم تعليمات رؤسائها بأنه لا بد للفتاة من أن تكشف وجهها حتى لا يقع ما حدث بالفعل ، حين دخل شاب «منقُب» ليؤدى الامتحان بدلاً من صديقه ، وحين ضبط آخر يضع النقاب في مكان مخصص للنساء . والقصص الهزلية - المأسوية لا تنتهى ، ما دامت هذه الفخيمة التي ترتديها المرأة لا تظهر سوى فئتين ضيقين تطل من ورائهما العينان .

ولكنها «الثقافة الجديدة» أو هي بتعبير أدق ، الثقافة المضادة .

وهي الثقافة التي تبني دولة داخل الدولة ، فشركات توظيف الأموال التي تقوم باستيراد وتصنيع الإبرة والصاروخ بدءاً من مسكن العروسين إلى

الطعام والشراب ومدارس الأولاد ومتاجر الذهب وانتهاء بتجارة العملة والمضاربة فى الخارج واختزان الودائع بالمصارف الغربية - اليهودية مروراً بإبتلاع مخدرات المواطنين وإبعادها عن البنوك الشرعية ، هذه الشركات التى ترفع رايات الإسلام عالياً وتتفق على لجان دينية تضم صفوة المشايخ للإفتاء بالحلال والحرام ، هى أيضاً - بل أولاً - التى تصنع الثقافة المضادة ، مباشرة بواسطة دور النشر والمطابع التى تملكها ، وبواسطة برامج التليفزيون التى تمولها وتدفع البعض إلى اللهات جريا وراء «الجائزة» التى تكسر أعناق الرجال ، وبإشاعة القيم والتقاليد والعادات التى تعتمد على الخرافة والجهل وتمجيد أخطأ أشكال الفكرة الرأسمالية الأقرب إلى السرقة والنهب والسلب منها إلى الرأسمالية فى العالم كله .

ولكنها تصنع أيضاً الثقافة المضادة ، بشراء صفحات الإعلان فى جميع الصحف ، وبشراء بعض الصفحات الدينية ، وفرض كتاب ومحربين بعينهم على الصحف ، بل حاولت هذه الشركات شراء الصحفيين جملة عن طريق «تيسيرات» لنقابتهم ، لولا الوعى والوطنية لدى الذين حاورتهم فى الموضوع .

ولا أحد «يمسك» دليلاً على العلاقة بين شركات توظيف الأموال ، وبين الجماعات المسماة «إسلامية» . غير أن الظواهر التى تتوالى الآن على أسواق النشر والتوزيع فى مصر تضع فى أيدينا بعض المؤشرات .

وأولها أن نجاح «الجماعات» فى الإستيلاء على الإتحادات الطلابية من جهة وفرادى أعضاء هيئة التدريس من جهة أخرى قد فرض إرهاباً فكرياً يومياً على الأساتذة والطلاب .. فأصبح من الممكن استبعاد نصوص لبعض كبار الأدباء كتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ، ووصل الأمر بإحدى الطالبات أن ترفض دراسة «موسم الهجرة إلى الشمال» رواية الطيب صالح ، وأن ترفع الأمر إلى القضاء « بسبب ما فيها من ألفاظ ومشاهد جنسية » . إن تغييراً جزئياً ونسبياً فى برامج التدريس ومناهجه ، لمصلحة الأفكار الدينية ، أصبح يهدد الآن النظام التعليمى فى مصر .

ولم تعد من الأخبار الإستثنائية ، أن يتوجه أفراد من هذه «الجماعات» إلى المكتبات والموزعين فيشترون جميع النسخ من المؤلفات التي تروق لهم ، أو هم يمنحون أصحاب المكتبات ما يقدرونه لأنفسهم من أرباح مقابل إخفاء هذه الكتب في المخازن والقبول للزيائن أنها نفذت .

ومن ناحية ثانية ، تقوم الجماعات بطبع ونشر مؤلفاتها وإعطائها للموزعين مقابل نسبة عالية عن المبيع ، فتخلق بذلك سوقا تملك فيها وحدها أسلحة الرقيب ، وتتولى السلطة الفعلية فى إذاعة وإزالة هذا أو ذاك من الكتب ، وتحليل وتحریم هذه أو تلك من النوريات .

وأخر الفطائع - ولا أقول الفضائع - هى تلك الرسائل التي وصلت إلى بعض المؤلفين والناشرين والموزعين الذين يرفضون الإنصياع لتلك الجماعات ، وهى رسائل التهديد بالقتل .

فهل من علاقة بين شركات توظيف الأموال التي انتبعت الحكومة مؤخرًا إلى ضرورة تقييدها ولو بخيوط من حرير ، وبين «الجماعات» التي تقيم محاكم التفتيش للثقافة تحت راية الإسلام ؟

وهل من علاقة بين الخارج والداخل فى تحريك هذه الموجة الطاغية ضد العقل فى مصر ؟

(٢)

* عادل امام والشيخ متولى الشعراوى هما ألمع نجمين فى هذا العقد على الصعيدين المصرى والعربى ، الأول ، كما هو معروف ، ممثل كوميدى ، والآخر كما هو معروف أيضا أحد الدعاة المتفقهين فى الإسلام ، يجمع بينهما هذه الجاذبية التي تسحر الملايين حول شخصية كل منهما عن طريق الأسلوب التمثيلى الذى يخاطبان به الجماهير ، وإذا كان التمثيل فى حياة عادل امام هو الحرفة المباشرة ، فإن التمثيل فى حياة الشعراوى هو أداة تعبير بديلة للخطابة التقليدية ، وإذا كان التمثيل فى حياة عادل امام لا يتطلب سوى الإتيقان الحرفى ، فإن التمثيل فى عمل الشعراوى يتطلب الحركة

العقوبة «لعريف الكتاب» أو مدرس القرية والكلام الحائق المبسط الذى يبهز السامع .

ولا شك أن مواهب الشعراوى الفطرية كمواهب عادل امام ، هى التى نقلتهما إلى الصف الأول من «نجوم» العصر الجديد . ولكنهما النجمان النقيضان .. فالممثل الكوميدي المحترف يقتضيه الأمر أن يعارض وينتقد ، وهو فى مجال الحياة العامة أقرب إلى اليسار الناصرى إن جاز التوصيف ، أما الشيخ الشعراوى فقد نقله السادات من عمله الإدارى المتواضع فى الأزهر إلى عضوية الحكومة التى وافقت على «كامب ديفيد» وزيرا للأوقاف . ومن يومها ظل الشيخ فى صفوف المؤيدين، حتى وهو خارج الوزارة ، ولكن الحلقة التليفزيونية الأسبوعية التى يقيمها وتباع إلى أقطار عربية عديدة ، دفعت بمواهبه إلى الصدارة فأصبح فى فترة وجيزة من أغنياء عصر الإنفتاح ، وكانت جاذبيته هى التى فتحت له أبواب الداخل والخارج ، كان النظام المصرى كغيره من الأنظمة العربية يعانى ، ولا يزال ، من الجماعات الدينية الراديكالية ، وكان الشيخ ولا يزال صاحب بضاعة يبرز فيها المعرفة المتواضعة لشباب هذه الجماعات ، ولأنه أيد السادات والصلح مع إسرائيل ، ولأنه يجادلهم بمنطق العامة من الشعب فقد راح يسحب التباسات من تحت أقدامهم ، وأصبحوا بدورهم يرون فيه خصما ، وبقيت المفارقة إلى الآن أن الشيخ قائد بلا جنود ، وأن جنود التنظيمات بلا قائد ... بالرغم من أن الفكر الذى يروجه الشيخ الشعراوى هو نفسه فكر هذه التنظيمات ، ولكن سلاحه هو موهبته التليفزيونية الطاغية ، وأما سلاحهم فهو الإرهاب ، إنه رجل النظام، ولكنه لا يقل راديكالية فى تفسير القرآن والأحاديث ؛ حتى أنه لا يشعر بأى حرج فى التلميح والتصريح والتعريض بالمسيحية والمسيحيين مما يساهم - وقد ساهم - فى خلق مناخ طائفى يعبىء العواطف والإنفعالات فى قتال موقوتة ، ثم وقعت «المواجهة» المتوقعة بين النجم عادل امام والنجم متولى الشعراوى .

فجأة ظهرت على سطح الحياة المصرية قضية «الفن حلال أم حرام» . وأقول على السطح ، لأن الحياة للمصرية تغلّى بمشكلات أبعد ما تكون عن هذه الإفتعالات المقصودة ، ولأن المصريين فى حياتهم اليومية يمارسون الفن

فى تجلياته المختلفة دون التوقف عند الحلال والحرام ، ولكن بعض الجماعات الإسلامية أعلنت أن الموسيقى صوت الشيطان وأن المسرح رجس والغناء عورة والفنون التشكيلية وثنية والأب غواية الكافرين ، هكذا دفعة واحدة .

كان الدكتور هاشم فؤاد عميد كلية الطب فى جامعة القاهرة قد منع دخول الطالبات بالنقاب . ولما تقاعد العميد تقدمت الجماعات إلى «المحكمة» التى قضت بحق الطالبات فى ارتداء الحجاب والنقاب ، وبخل الطلاب على حفل التخرج الذى تقيمه كلية الآداب سنويا ومنعوا الحفل الختامى بالقوة ، وفى الصعيد اقتحموا المركز الثقافى فى إحدى قرى أسبوط ومنعوا فرقة الدولة من تمثيل إحدى المسرحيات . وقام الكتاب المصريون والفنانون بحملة شعبية مضادة ، لا نملك سوى «الرأى» ، وقد فاجأ عادل إمام الجميع فى مجلة " المصور " (١٩٨٨/٤/٢٩) بأنه قرر أن يعرض مسرحية « ميراث الريح» فى قرية " كودية الإسلام " التى منعت فيها الجماعات العرض المسرحى . وقال إن المسرحية تعرض صراعا بين أستاذ يشرح نظرية التطور لداروين وبين بعض الطلاب المتعصبين . وأضاف أنه يريد أن يقدم عرضا مماثلا فى جامعة أسبوط ، يشاركه فيه الطلاب و " أريد أن يكون كلامى دقيقا منذ البداية . هذه ليست جماعات متطرفة بل إرهابية . وكان من الممكن أن نسميها متطرفة فكريا قبل أن تستعمل الجنازير والخناجر والرصاص ، وعندما لطخت أيديها بالدماء أصبحت إرهابية . إن التنازلات التى تقدمها الحكومة لهذه الجماعات هى التى جعلتهم يتوحشون " . وتساءل عادل إمام : « ماعلاقة الفلوس بالنقون ؟ » فى إشارة واضحة إلى التمويل الداخلى والخارجى لهذه الجماعات التى أصبحت مليشيات علنية لشركات توظيف الأموال وما يسمى البنوك الإسلامية . وهى الشركات التى تستولى على أموال وودائع المواطنين فى مقابل نسبة ربح عالية لا تسمى فائدة ، ولكن المساءة أن أحدا لا يستطيع إسترداد أمواله وودائعه . وقد تساءل عادل إمام عن السر فى هذه الأرباح التى تصل إلى ثلاثين فى المائة أحيانا ، وهى نسبة لم يحققها أى مصرف فى العالم " وبمناسبة النقون لفت نظرى أن بعض

قادة الأحزاب قد أصبحت لهم نقون . . هكذا فجأة مع إننى كنت أراهم
بدونها فى الماضى " . واختتم كلامه : " لذلك أحس أن من واجبى كإنسان
وفنان ومصرى أن أقف ، ومعى كل الشرفاء أمام هذا التيار الإرهابى
البشع " .

عبد المنعم النمر شيخ أزهرى ووزير أوقاف سابق وكتور . كتب فى
«الأهرام» يقول عن المجتمع الإسلامى : " كان مجتمعنا يضحك كذلك بقيادة
الرسول . ويسرى عن نفسه وعنهم متاعب الحياة بهذه الفصول البريئة
المضحكة التى كان الرسول عليه السلام بطلها أحيانا ومستمعا إليها أحيانا
أخرى وهو يضحك وصحابتة معه يضحكون وهم منشرحو القلوب متخفون
بهذا الضحك مما يعانون من مسؤوليات جسام . هل كان يمكن أن تكون
الحياة إلا هكذا ، والرسول القائد هو الذى يقول (رُوحوا القلوب ساعة بعد
ساعة ، فإن القلوب إذا كلت عميت) فهل يتصور احد بعد ذلك أن الرسول
صادر طبائع الناس وفطرتهم ، فحرم عليهم سماع الصوت الحسن تنشيطا
لقلوبهم وتغذية بريئة لأرواحهم ؟ " (الأهرام ١ / ٥ / ١٩٨٨) .

وكمال أبو المجد الفكر الإسلامى المعروف وأمين الدعوة ووزير الإعلام
والشباب فى أكثر من حكومه ، كتب فى "الأخبار" يقول : " الفنون فى
جوهرها تعبير عن الواقع أو تعبير عن المثال يبدأ بموهبة مخصوصة فى
استقبال تأثير الواقع أو صورة المثال الذى لا يبلغه إلا الفنان . . وقد بقى
أن نعرف نحن المسلمين إن الله جميل يحب الجمال . (حديث صحيح رواه
مسلم) . . . " (الأخبار ٢٧ / ٤ / ١٩٨٨) .

أما فهمى هويدى الكاتب الإسلامى فقد كتب فى «الأهرام» يحلل
الظاهرة اجتماعيا ويقول : «تقاليد مجتمع الصحارى العربية لها دورها الذى
لا ينكر فى تطوير مساحة الترويح التى تحتل موقعا متدينا فى سلم قيم
مجتمع البداوة ، ومعلوم أن للبيئة دورها فى الشخصية والسلوك والتقاليد ،
وبالتالى فإن جفاف الصحارى العربية ترك بصماته على سلوك مجتمعاتها
فى مجالات عدة .. وفى المرحلة النفطية من التاريخ العربى المعاصر فإن
مجتمعات الصحارى العربية صارت محط أنظار الكثيرين ، وفى ظروف
تردى الأوضاع الاقتصادية فى بقية الدول العربية ، فإن عناصر الجذب فى

مجتمعات الصحارى صارت أقوى ، مما وسع من محيط التفاعل والتأثير على بعض مظاهر السلوك الاجتماعى . (الأهرام ١٩/٤/١٩٨٨) .

فى مواجهة هؤلاء جميعا ، وفى موقف من هذه الأفكار كلها ، قام الشيخ متولى الشعراوى بمشاهدة عرض مسرحى عنوانه «دماء على أستان الكعبة» ، وفى الوقت نفسه أنبأ بحديث إلى جريدة أخبار اليوم (١٩٨٨/٤/٢٣) أجاب فيه عن سؤال حول الرقص بأنه «ليس فنا .. إنه اهتزازات فى الجسم بشكل خاص ، الأمر الذى يثير الغرائز» . ولما قال له المحرر أن رقص الباليه من الفنون الراقية علّق بأنه «أسوأ من الرقص الشرقى» ، فلما سأل عن مراقبة الرجال للنساء أجابه : «أسوأ وأسوأ» ، وعن السينما قال : «عندما أشاهد سيدة متزوجة بالفعل ولها أولاد فى الحقيقة ثم أشاهدها وهم يعتقدون لها على شخص آخر .. ايه ده .. ايه ده ؟» ثم قال : «هؤلاء الذين يبحثون فى الغناء والرقص قوم فارغون ، ولو أنهم عرفوا أن لهم رياء وعاشوا معه بالفكر فقط لأغناهم عن فراغ يريدون أن يشغلوه» . ولكن بين عادل إمام من جهة والشيخ الشعراوى من جهة أخرى هناك الشباب أنفسهم ، شباب «الجماعات» التى ترى فى أدب توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف الرئيس وإحسان عبد القدوس و«الجميع» على حد تعبيرهم كفراً ليس بعده كفر .

يقول صلاح السكرى أمين اللجنة الفنية باتحاد الجامعة : «نحن لا نسمح بأية حفلات غنائية .. ولا نعترف بالآلات الموسيقية سوى للدف الذى استخدم فى عهد الرسول .. ولا أسمع غير الإنشاد الدينى .. ولا أسمع عبد الحليم حافظ أو عبد الوهاب أو أم كلثوم ، حتى ولو قالوا كلاما دينيا ، ولا أشاهد التمثيل لأنه يبيع الإختلاط ، ولا أرى السينما» .

ويقول أحمد عبد الله سيد العضو القيادى بإحدى الجماعات : « إن مقياسنا هو كتاب الله وسنة رسوله ، صوت المرأة عورة ، بل كل المرأة عورة ، نحن لا نعترف بشيء اسمه غناء ولا الموسيقى» .

وحسن رستم عضو آخر بالجماعة يقول إن ما يقوله ويفعله عادل إمام حرام فى حرام ، وإن ذهاب الشيخ الشعراوى لمشاهدة المسرحية أمر يخصه وحده ، وقلت أمل إبراهيم ، وهى ترتدى النقاب ، إنها لو كانت فى أسبوط

لشاركت في منع العرض المسرحي ، وإنها توافق على ما فعله الطلاب في منع حفل التخرج بالقوة ، وإن عادل إمام ليس من حقه أن يتكلم في شؤون الدين .

* * *

يجب ألا نظن - بهذه العينات - أن الجماعات الإسلامية قد بلغت حجما ينذر بالخطر ، والحقيقة هي أن حساسية المثقفين إزاء أية خطورة للوراء هي التي دفعتهم إلى الرد المكثف ، كما لو أننا على أبواب العصور الوسطى غدا ، لا ، ليست هذه الجماعات من القوة بحيث تفرض الإرتداد المخيف فرضا ، ولكنها عالية الصوت منظمة جيدا ، وما أن يتصدى لمواجهتها أحد حتى تهرب إلى الجحور .

إنها موجودة لا شك ومؤثرة . ولكن ما يسمى «خطرهما» قد بولغ في تصويره ، ولعل الجماعات نفسها ساعدت على هذه المبالغة .

ولكن الحقيقة أن الشعب المصري يمارس فنون الغناء والرقص والكتابة يوميا ، ولا يسمح أصلا بأن هناك «معركة» باسمه أو باسم الدين من أجل تحليل الفن أو تحريره ، كل ما هنالك أن العصر الاجتماعي الواحد الذي أفرز الصحوة النفطية والصحوة الإسلامية وصحوة الإرهاب ، هو نفسه الذي عبر عن نفسه بهويتين متناقضتين : نجومية عادل إمام الذي يحارب من الخندق العلماني بالكوميديا ، والشيخ متولى الشعراوي الذي يحارب من التلفزيون أية خطوة نحو التقدم .

وكلاهما في مصر... وربما في الوطن العربي بأكمله - نجم النجوم .

٣- سلمان رشدى ، هل يقتل نجيب محفوظ؟

هناك « خصوصية » فى استقبال مصر لضجة سلمان رشدى ، فقد سبقَت هذه الضجة الإسلامية - الدولية حادثتان مصريتان ذات بعد إسلامى ودولى أيضا .

أما الحادثة الأولى ، فهى فوز الكاتب الروائى نجيب محفوظ بجائزة نوبل ، وقد جاء فى ما يشبه الحثثيات (لأن الحثثيات الفعلية لا تعلن قبل مضى نصف قرن) أن الأكاديمية السويدية تقدر بعض أعمال نجيب محفوظ تقديرا عاليا ، ومن بين هذه الأعمال رواية «أولاد حارتنا» .

وأحدث نبأ فوز نجيب محفوظ فرحا شعبيا ورسميا طافيا سواء داخل مصر أو فى بقية الأقطار العربية ، وفى الحفل الذى أقامه الرئيس حسنى مبارك فى القصر الجمهورى لتكريم الكاتب المصرى الفائز بالجائزة العالمية ومنحه أرفع وسام مصرى على الإطلاق ، كان هناك من انتهز الفرصة التاريخية وسأل الرئيس علنا أمام المدعوين : متى يتم الإفراج عن «أولاد حارتنا» يا سيادة الرئيس ؟ وكان جواب الرئيس حائقا : إننى لم أصابر «أولاد حارتنا» ، والقضاء وحده هو صاحب القرار فى المصاهرة أو عدمها .

وقد فهم البعض من هذه الإشارة أن هناك ضوئا أخضر يبيع نشر الرواية ، وفعلا ، بادرت جريدة «المساء» إلى نشر فصول الرواية على حلقات ، وفى الوقت نفسه بدأت الإذاعة تبث إعدادا دراميا للرواية ، وفى هذا الوقت تماما ، كانت جريدة «النور» الإسلامية الأسبوعية ، وكذلك مجلة «الإعتصام» ومجلة « اللواء الإسلامى » قد شرعت فى شن حملة منظمة ضد نجيب محفوظ وأدبه ، وخاصة «أولاد حارتنا» . وقرأ المصريون فى صباح أحد الأيام نص برفقية من نجيب محفوظ إلى رئيس اتحاد الكتاب يطالبه فيها بأن

يتخذ كل الإجراءات القانونية ضد صحيفة «المساء» وغيرها من وسائل التعبير التي لم تستأن في نشر أو إذاعة «أولاد حارتنا» . والمعروف أن «المساء» والإذاعة من وسائل الإعلام المملوكة للدولة ، وكانت مبادرتهما تأكيداً على أن الدولة لا تمنع في نشر الرواية ، ما دام القضاء لم يصادها ولكن أصحاب اللبائبة قد أغفلوا أو لم يتابعوا أخبار «أولاد حارتنا» منذ ثلاثين سنة إذ كتبها صاحبها عام ١٩٥٩ و بدأت جريدة « الأهرام » في نشرها وانتهت منه عام ١٩٦٠ ، ولكن الأزهر إحتج حينذاك على الاستمرار في النشر وقدم مذكرات ضافية إلى الجهات الرسمية العليا التي انتهت إلى حل وسط هو الاكتفاء بنشرها في «الأهرام» والطلب إلى نجيب محفوظ أن يحول دون نشرها بين دفتي كتاب في مصر ، وكان الراحل حسن صبري الخولي الممثل الشخصي للرئيس جمال عبد الناصر هو الذي أبلغ نجيب محفوظ بهذا الحل الوسط .

ولكن الدكتور سهيل إدريس - الأديب والناشر اللبناني - كان قد حصل على فصول الرواية من «الأهرام» وتعاقد مع المؤلف على نشرها في بيروت . وقد صدر هذا النص فعلاً وتم توزيعه في الكثير من أقطار الوطن العربي . وتمكن مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر عام ١٩٦٨ من إصدار قرار يمنع طبع ونشر الرواية في مصر ، وطيلة عشرين عاماً لم يفكر أحد في الرواية ولا في القرار الديني بالمنع ، كانت الرواية تُطبع في الخارج وتُستورد كميات منها وتُباع دون إثارة أية قلق ، ولكن جائزة نوبل هي التي فجرت القضية من جديد ،، واكتشف الناس لأول مرة أن النص المطبوع في «الأهرام» ، ومن ثم في طبعة دار الآداب ليس نصاً دقيقاً ، فقد مورست عليه الرقابة الذاتية من المؤلف أثناء النشر في «الأهرام» . ثم اكتشفنا أن النص الدقيق الكامل أعطاه نجيب محفوظ لأحد الدارسين في بريطانيا وقد نقله إلى الإنجليزية كجزء من أطروحة لنيل الدكتوراه ، هذا النص المترجم هو وحده النص الكامل إلى الآن ، أما النص العربي الكامل فلم يُنشر حتى هذه اللحظة .

وعندما تواترت الأنباء عن كتاب سلمان رشدي «آيات شيطانية» كانت الوكالات العالمية تتحاصر نجيب محفوظ في بيته وفي كازينو قصر النيل حيث يلتقي أصدقاء مساء كل جمعة وفي مقهى على بابا في ساحة التحرير حيث

يقرأ الصحف في الصباح الباكر وفي «الأهرام» حيث يقابل ضيوفه يوم الخميس من كل أسبوع .

ولم يكن الحصار اجنبيا فقط لإستطلاع رأى الفائز بنوبل ١٩٨٨ وإنما كان هناك حصار «الإسلام السياسى» الذى يقارن ضمينا بالتلميح دون التصريح بين «آيات شيطانية» و«أولاد حارتنا» . وفى الحالين كان هناك استنكار موجه من موقف نجيب محفوظ ، سواء بسبب «أولاد حارتنا» أو بسبب موقفه من فتوى الخميني ، وهو الموقف المعارض على طول الخط .

هذه هي الحادثة الأولى التى منحت ضجة سلمان رشدى خصوصية مصرية

أما الحادثة الثانية ، فقد كان الشيخ متولى الشعراوى بطلها ، كان طارق حبيب قد أعد برنامجا تلفزيونيا عنوانه «من الألف إلى الياء» إلتقى فيه الشيخ الشعراوى على مدى أربع حلقات ، قبل إذاعة هذا البرنامج بوقت قصير كان الشيخ وبعض زملائه من العلماء ، قد أعدوا بيانا ضد «التطرف» نُشر بمختلف وسائل الإعلام ، وقد جاء فى البيان بعض الكلمات عن دور مصر فى الدعوة الإسلامية مما ترك أثرا سلبيا فى قطاعات من محبى الشيخ وأصدقائه خارج مصر . ثم كان برنامج «من الألف إلى الياء» الذى قال فيه أنه فى يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كان فى الجزائر حين وقعت الهزيمة فمسجد لله ركعتين لأننا لم ننتصر ، حتى أن الدهشة أصابت ابنه الذى كان معه فسأله لماذا يا أبى ؟ كيف تشكر الله على هزيمة الوطن ؟ فأجابه الأب الشيخ : لو كنا انتصرنا يا ولدى لكننا قد قُتْنَا فى ديننا من الشيوعية . وقد أثار هذا القول الكثيرين ممن يحبون الشيخ محبة خالصة ، حتى أن واحدا منهم هو الشاعر الكاتب مصطفى بهجت بدوى كتب فى «الأهرام» مقالا موجزا تحت عنوان «لا يا شيخنا الشعراوى» يقول فيه «أما إننى كتبت وما زلت من محبى الشيخ محمد متولى الشعراوى ومن المعجبين به فهذا ما لا أخفيه إننى أبدى إعجابى كلما سمعت تفسيره الفياض المطلق فى دقائق اللغة العربية وفى المجاز ومعانى وأحكام القرآن الكريم ، ولعلى كتبت هنا أعبر عن ذلك ، على أننى لست من «مجانيب» الشيخ الشعراوى ولا ممن يبلعون له " الزلط " عند الغلط (كما يقول المثل الشعبى المصرى) . وإقصد إتصل بى بعض القراء يتسألون كيف قال الشيخ الشعراوى ما قال فى

حديثه مع طارق حبيب ، ولم أكن قد سمعته . والحق إننى تشككت فيما نسبوه إليه لا لأنه " معصوم " بل لشدة غرابته وإحتمال أن ثمة لبسا فيه .
 وحين تحررت تبين أن بالفعل قاله ، وإننى لا أصيبه بجهالة ؛ فهل معقول يا مولانا أن تصلى لله ركعتى شكر لأن مصر لم تنتصر فى ٥ يونيو ١٩٦٧ حتى لا ينسب نصرها إلى " الشيوعيين " ؟ .. لا ياشيخنا .. كله إلا ٥ يونيو من فضلك ! أكانتا ركعتى شكر أم شماتة ، وفيمن .. فى أبشع كارثة حاقت ببلدك وبلدنا وبالأوطان العربى والإسلامى ؟ ومن قال إن مصر كانت تحكم "الشيوعيين" .. مصر التى قلت عنها - بحق - فى بيانك بإدانة التكفير والإرهاب إنها كانت بأهلها ومساجدها وأزهرها وستظل حصن الإسلام الحصين أبدا ؟ ولقد أعلم أن لكل عالم هفوة .. ولكنها هذه المرة كبيرة من الكبائر يا سيدنا . إننا نرفض هذه المقولة بأشد مما رفضت مصر قديما القول الغوغائى " الحماية على يد سعد ولا الاستقلال على يد عدلى " .
 واعترف إننى بالغ الحساسية والوجعية من هزيمة ٥ يونيو . كما إننى اعترف إننى لمت كثيرا بعضا من اليمينيين وبعضا من اليساريين بأحوا لى إنهم لم تغضبهم هزيمة ٥ يونيو لأن قادة ثورة ٢٣ يوليو إذا كانوا انتصروا «لإفقرنا» و«لعلقوا لنا المشانق» . وكنت أقول لهم أن مصر هى الأبقى ، وأن هؤلاء القادة زائلون بطريقة أو بأخرى . فكيف تسنى لك أيها الشيخ الجليل أن تكرر قولتهم علنا ، ويمنطق آخر مرفوض ؟ وفى الحديث الشريف " كل بنى آدم خطاءون ، وخير الخطائين التوابون " . وإن لك سابقة حين كنت وزيرا للوقاف وتعجلت بقولتك أن السادات لا يسأل عما يفعل . ثم تبث عنها واليت على نفسك أن تظل داعية لله فحسب . وأظن من حقنا أن نطالبك بمراجعة نفسك، وباعتذار علنى . ولك من كاتب هذه السطور العبد الضعيف الخطاء الفقير إلى الله كل المحبة والأمل فى مكانتك الكبيرة محفوظة . والله يفر لنا جميعا (٣٣/ ١/ ١٩٨٩) .

تلك كانت كلمات مصطفى بهجت بدوى ، وأكتفى بها لأنها كلمات مفكر مسلم قلبا وعقلا لا يختلف عليه إثنان فى هذا التوصيف . وتجنبنا كلمات أخرى كثيرة لكاتب ومفكرين من اتجاهات عقلانية وليبرالية واشتراكية مختلفة ، وكلمات مصطفى بهجت بدوى وحدها ، تصور «الهلج» الذى

أصاب الغالبية الساحقة من هاتين السجديتين لله على ما أصاب الوطن العربي من كارثة لم نتخلص من عيئها الباهظ الثقيل إلى اليوم ، ولكن الشيخ الشعراوي استطرد في حلقاته التلفزيونية يحرم نقل الأعضاء البشرية من جسد إلى آخر ، سواء كان الجسد المنقول عنه حيا أو ميتا ، وقال إن الذين يتهافون على الطب والجراحة إنما يعانون إرادة الله ، حينئذ تشعب الجدل بينه وبين الكتاب والفقهاء والمفكرين الإسلاميين ، حتى استدعى الأمر افتاء المفتي .

وفي هذا المناخ الذي أشاع فكرة «السجود لله شكرا على هزيمة الوطن» صدر كتاب «سرايب الشيطان» لأحمد رائف صاحب دار الزهراء ، كان عنوان «آيات شيطانية» قد ذاع صيته بين الناس الذين ظن بعضهم - كما حدث في إيران - أن المقصود هم «آيات الله» من الإيرانيين . ومن ثم فقد تبادر إلى ذهنهم أيضا أن كتاب «سرايب الشيطان» هو الرد على كتاب سلمان رشدي ، ولكن أحمد رائف كان يعنى بسرايب الشيطان سجود عبد الناصر ، وهي المفارقة التي لم تغير من جوهر الموضوع كثيرا ، لأن سجود الشيخ الشعراوي ركعتين لله على الهزيمة كان بسبب اعتقاده الراسخ إن عبد الناصر كان شيعيا .

وفي هذه النقطة إلتقت أغلب تيارات الإسلام السياسي ، فجمال عبد الناصر الذي لم يكتب "أولاد حارتنا" كنجيب محفوظ الذي كتبها ، لا يختلفان عن سلمان رشدي مؤلف "آيات شيطانية" ، فما الذي يجمع بين هؤلاء الثلاثة في ضمير هذه التيارات ؟ وما الذي يفرق بينهم ؟

لا أحد يطرح هذه التساؤلات علنا ، ولكنها مضمرة في أسلوب تناول ضجة سلمان رشدي .

وهي ضجة ذات خصوصية مصرية لهذه الأسباب ، فهي ضجة دينية هنا أو هناك من العواصم العربية والإسلامية ، وهي ضجة سياسية هنا أو هناك من العواصم الغربية والعالمية . ولكنها ضجة مصرية في مصر ، كان سلمان رشدي مصري مع وقف التنفيذ ، وكان الخميني هو الإمام الغائب عن مصر ، وكان "آيات شيطانية" اسم مستعار لـ "أولاد حارتنا" .

أصبح الكاتب والكتاب والمكتوب على الجبين ظاهرة مصرية : من المسرح والمثليين والجمهور ، بالرغم من أن هذا الجمهور لم يقرأ الرواية .

بل هذه هي " الرواية " فالمثل يقول أن الجنازة حارة والميت كلب ، ولكن الناس لا تعرف الميت . إنها ترى النعش محمولاً على الأعناق . والواجب يقتضى السير فى الجنازة ، ولا بأس من البكاء واللطم أحياناً على المرحوم . ولكنه ليس مرحوماً ، بل هو ملعون . هذه هي الصفة التى غلبت .

غير أن مفارقة الرواية التى لم يقرأها أحد ، استدعت الموافقة على الحكم الذى لم يقره أحد . الجميع يلعنون سلمان رشدى ، والجميع يلعنون الخمينى أيضاً . كلاهما يستحق اللعنة . كيف يتساوى اللاعن والملعون فى لعنة واحدة ؟ كما أنك لا تستطيع الجواب على سؤال الحكم . أنت تثق فى الذين قرأوا الرواية وفى الذين اصبروا الحكم على السواء ، حتى إذا لم تنتبه إلى ذلك ، وربما لا تريد أن تنتبه .

وكنتم ألقى محاضرة فى قصر الثقافة بالإسكندرية حين سألتنى طالبة من كلية الآداب : ما رأيك فى " أولاد حارتنا " ؟ سألتها بدورى : هل قرأت الرواية ؟ أجابت فى فزع : أنا ؟ مستحيل أن أقرأها ، حرام . سألتها مرة أخرى : كيف تحكمين دون قراءة ؟ أجابت فى حسم : لأننى أثق فى شيوخ الأزهر ، وقد قالوا إنها حرام .

يتفق الأمر ويختلف فى قضية " آيات شيطانية " . أغلب المثقفين فى مصر لم يقرأوها ، ولكن بعضهم قرأ نتفاً فى الصحافة الإنجليزية أو بضعة أسطر فى العربية أو أجزاء من فصول فى الفرنسية . لم يقرأها كاملة فى نصها الأسمى سوى أفراد معدودون . كان الوحيد الذى قال أنه قرأها أحمد بهاء الدين ، فكتب حولها ستة أعمدة . ولكن المقال الساخن الذى كتبه أنيس منصور يؤكد أنه قرأها أيضاً . ومع ذلك فالأكثريّة الساحقة التى لم تقرأها ليست متطفلة . كانت الظاهرة - وما تزال - هى الأمر المهم ، فالمعالجات كلها كانت تخفى شعوراً من الصعب إخفائه : إن أصحابها يطلون إشكالية مصرية من الطراز الأول . إنهم لا يكتبون " عن " ، ولا يعلقون " حول " ، وإنما هم وجدوا أنفسهم " فى " . هذه هى المسألة . صحيح هناك فرق بين

الكتابة عن أرمينيا والكتابة عن أفغانستان ، كما أن هناك فرقاً بين الكتابة عن الصين والكتابة عن فلسطين . ولكن الفرق الأكبر والأخطر هو بين هذا كله وبين الكتابة في " آيات شيطانية " داخل مصر ، حيث يكتسب مثل هذا الموضوع أبعاداً مصرية خالصة . لذلك ، فقراءة الرواية أو عدم قراءتها لا يمثل في حالتنا أى ضغط ، وإنما الحدث الخارجى هو الذى يفجر أو يتفجر بمجرد تماس الطائرة بالأرض ، لأن مختلف أدوات الاشتعال حاضرة .

الأداة الأولى هي بعض التيارات العنيفة التى تلجأ إلى الدين لتستولى على الدنيا . وهذه التيارات مستعدة دائماً لاختراع سلمان رشدى إذا لم يوجد أو استيراده إذا اضطرتها الظروف .

والأداة الثانية هي الخوف للمكس في طوايا النفس ، الخوف المركب ، الخوف من العنف والعنف المضاد والخوف من الغلاء والخوف من الغد والخوف على الإبن والبنت من البطالة ومن الإيمان ومن الغواية .

والأداة الثالثة هي الإضطراب الفكرى الشامل ، فليست هناك قيادة فكرية أو روحية تضمن الحد الأدنى من الإلتزام . تعددت المشاريع الفكرية ، ولكن ليس هناك " المشروع " . ازدادت الفجوة اتساعاً بين النخبة والشارع ، وازداد الشارع انقساماً وأمية .

وتتلاقح المشاهد المخزية والجرائم المحزنة باعتبار أن " الغد " سيحل مشاكله بنفسه . ويأتى الغد بمشاكل جديدة . ولكن أحداً لم يكن لينتظر سلمان رشدى . الناس في حالة انتظار " جوبو " الذى لا يأتى أبداً . ولكن سلمان رشدى جاء دون انتظار ، لم يكن أحد بانتظاره .

كان الضمير الشعبى في مصر قد استقر منذ وقت بعيد على أن أقصى درجات الجنوح هي " علمانية " الشيخ على عبد الرازق والدكتور طه حسين ، وأن أقصى درجات العقاب هي الفصل من العمل . كان على عبد الرازق في " الإسلام وأصول الحكم " (١٩٢٥) يقول ولا خلافة في الإسلام ، وأن خليفة الله على الأرض هو الإنسان . لذلك ثار الملك فؤاد الذى يعد نفسه ليكون خليفة المسلمين بعد انهيار الخلافة العثمانية . ولو كان الشيخ على

عبد الرزاق حياً لثأر عليه أمراء الجماعات الإسلامية . وكان على عبد الرزاق من أسرة سياسية غنية وقاضياً شرعياً . ففصلوه من عمله وصابروا كتابه ولكن الكتاب الآن على الأرصفة يقرأه الناس فيعجب به البعض ويلعنه الآخرون . ولا أحد يهدد دم أحد . حتى طه حسين الذي أصدروا عنه الكتب البنية ، لم يهدد دمه أحد . وأقصى عقاب ناله هو " التحقيق " معه بواسطة النيابة عن كتاب "فى الشعر الجاهلى " (١٩٢٦) .

ولكن بعد أكثر من نصف قرن سبق الشعراوى الخمينى عندما اتهم توفيق الحكيم ويوسف إدريس وزكى نجيب محمود بالكفر لأسباب مختلفة . كان الحكيم قد بدأ ينشر حلقات فى " الأهرام " عنوانها العام " حديث مع الله " . ولكن الشيخ رأى أن هذا كفر لأن الله لا يتحدث مع غير الأنبياء . يستطيع الإنسان أن يناجى الله ، ولكن الله لا يتكلم مع غير الأنبياء . قال إن هذا كفر . وقد ترجم البعض عبارة الشيخ الشعراوى بأن الرجل قد استوجب الموت . ولكن أحداً لم يقتل الحكيم . لقد غُيِّرَ العنوان إلى «حديث إلى الله» وكفى المؤمنين شر القتال . أما يوسف إدريس ، فبعد أن وصف الشيخ وصفاً هجائياً ، فقد اضطر لأن يعتذر علناً على صفحات "الأهرام" . ولكن ما كُتِبَ كان قد كُتِبَ . وظل التقليد المصرى سارى المفعول : طه حسين يحذف الفصل المثير للفضب ويضيف أربعة فصول ويسمى الكتاب " فى الأدب الجاهلى " ، وعلى عبد الرزاق يرفض إعادة طبع كتابه إلى يوم وفاته . غير أن أحدهم (إسماعيل أدهم ، وقيل إنه أحمد زكى أبو شادى) ينشر كتاباً فى الزمن القديم عنوانه « لماذا أنا ملحد » ويرد عليه أبو شادى باسمه الصريح « لماذا أنا مؤمن » . ويكتب عبد الرحمن بدوى عن « تاريخ الإلحاد فى الإسلام » فلا يصيب أحدهم أذى من قريب أو بعيد .

ولكن الدنيا تغيرت . وأصبح ما كان يستطيع أن يكتبه طه حسين أو العقاد منذ ثمانين سنة ممنوعاً من الصرف الآن . غير أن أقصى درجات المنع لا ترادف القتل .

هكذا وصلت ضجة سلمان رشدى إلى بيئة محددة الأوصاف : ماذا قال ؟ وهل يستحق القتل ؟ هل قرأ الخمينى " آيات شيطانية " ؟ هل للحكم بالإعدام صلة بما يجرى داخل إيران وما جرى منذ عشر سنوات من حفر

صبور لآبار الدم واللحم والعظم ؟ هل من علاقة للحكم بكواليس " الحكم " الإيراني ؟ وهل ثمة متغيرات فى العلاقات بين الشرق والغرب ؟ ووصلت الأمور إلى حدّ التساؤل : هل يمكن أن يكون سلمان رشدى « دسياسة إيرانية » قصد بها البعض إنقلاباً فى صفوف البعض الآخر ؟ .

لماذا هذه المبالغة على الجانبين من إهدار الدم إلى قطع العلاقات ؟ كيف أصبحت رواية عادية عنواناً رئيسياً فى العلاقات الدولية ؟ وهل سيقتلون سلمان رشدى حقاً ، أم أنهم قتلوا أشياء أخرى نجهلها ؟ هل أمسك الخمينى بنصف المقبض وأمسك الغرب بالنصف الآخر ثم غرسا السكين فى جسد الجميع : الشعوب والحضارة والحرية ؟

أجوبة الكتاب والمعلقين المصرين تشكل تجربة حية . لا للجواب على هذه الأسئلة ، بل لصياغتها فى إطار " الأوجاع " التى تلاحق الناس قبل ملاحقة رشدى لمحفوظ ، وتتسابق إلى قلوبهم وعقولهم بأسرع من سباق الخمينى والشعراوى .

* * *

إنها ليست جريمة غامضة ، نبحث فيها عن الجناة والضحايا والوسائل والغايات ، بل هى أقرب ما تكون إلى " الجريمة الكاملة " التى تم الاحتياط لكل " ثقب " فيها ، ومع ذلك فإنها أخيراً تنكشف لأى سبب " تافه " . وليس أتفه من القول بأن سلمان رشدى أو روايته يمكن أن يهز الإسلام أو أى دين . لذلك قال بعض الخبثاء أن الأمر لا يخرج عن أحد احتمالين : إما أن الخمينى أعطى لرشدى مبلغاً يفوق الخيال ليكتب هذه الرواية ، أو العكس : أن يكون رشدى قد أعطى الخمينى ليصدر تلك الفتوى . هذه " النكتة " تلخص الموقف بأكمله ، فالمسألة تكمن فى الرواية التى أغضبت المسلمين والمسيحيين وكل المتدينين ، ولا تكمن فى الفتوى التى أغضبت الغربيين والمفتريين والمستغربين ، فالرواية ليست أكثر من عود ثقاب كان يمكن أن ينطفئ دون مجهود من نسمة هواء عابرة . والفتوى ليست أكثر من صفيحة

بنزين كان يمكن أن تجف على أى أسفلة . ولكن المشكلة بدأت بإلقاء عود الثقاب على صفيحة البنزين ، وإلقاء ملايين من أصابع الديناميت على ملايين الأطنان من صفائح البنزين والمنازوت . كانت أعواد الثقاب جاهزة مثل " آيات شيطانية " ، وكانت صفائح الزيت حاضرة مثل " الفتوى الخمينية " . ولكن الحريق لم يشتعل ويتوهج إلا حين التقى " هذا " العود من الثقاب بـ " تلك " الفتوى .

هل معنى ذلك أن الحريق كان سيحدث حتماً ، سواء كان هناك سلمان رشدى ، أو لم يكن ، وسواء كانت هناك فتوى الخمينى أو لم تكن ؟ فى مصر يبدأ الجواب من قرار مجمع الفقه الإسلامى فى المملكة العربية السعودية ، وينتهى عند قرار الأزهر بتأليف كتاب يرد على كتاب سلمان رشدى .

ولا مكان على الإطلاق لفتوى الخمينى أو آيات شيطانية . أى أن أحداً فى مصر لم يقف إلى جانب الفتوى ، كما أن أحداً لم يقف جانب سلمان رشدى . ومن اللافت للنظر أن صحافة الإسلام السياسى لم تعط الموضوع حجماً أكبر مما يستحق . كان مجلس للمجمع الفقہى فى مكة المكرمة قد حدد الخطوات اللازم إتخاذها ضد الكاتب على النحو التالى :

١ - ملاحقته بدعوى قضائية جزائية تقام عليه وعلى دار النشر (بنجوين) التى نشرت له هذه الرواية فى المحاكم المختصة فى بريطانيا ، وأن تتولى منظمة المؤتمر الإسلامى رفع هذه الدعوى .

٢ - تقام على الكاتب دعوى جزائية فى بلد إسلامى من قبل النيابة العامة فى هذا البلد وأن تتم محاكمته غيابياً ويحكم عليه بما تجوب الشريعة الإسلامية فى أمثاله (حتى ولو لم يكن لهذا الحكم مجال تنفيذى فورى)

٣ - اعتبار أن الإعتذار الذى قدمه هذا الكاتب ونشرته الصحف البريطانية وقال فيه أنه (يأسف لأنه أساء إلى مشاعر المسلمين الصادقين) هو اعتذار فارغ لا يغير من افتراءاته الإجرامية ولا يغسل شيئاً من جريمته الشنعاء ، لأن الإعتذار فى هذه الحالة يجب أن يتضمن الإقرار والإعتراف بأن ما نكره غير صحيح وأن ينشر ذلك فى وسائل الإعلام .

٤ - مقالة دور النشر التي نشرت كتاب سلمان رشدي

أما الأزهر ، فإن النص الذي أعلنه الدكتور عبد الله المشد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر يقول " إن قرار الخميني بإصدار دم مؤلف كتاب (آيات شيطانية) مخالف للقواعد والأصول الإسلامية ، لأن الإسلام يطلب ممن يقيم الإتهام أن يقدم البينة أو الدليل على إتهامه ، ويطلب من المتهم أن ينفذها عن نفسه إما ببينة ودليل أو بحلف اليمين ، ولهذا فإصدار الحكم على أى إنسان فى غيبته دون أن يتمكن من الدفاع عن نفسه مخالف لأصول الشريعة الإسلامية وإذا كان عند إيران ما يؤيد دعواها من أن سلمان رشدي قد كفر وارتد فيجب استدعاؤه ومناقشته فى دعواه أو فيما ينسب إليه ، والحكم على سلمان رشدي لمجرد التهمة مخالف لكتاب الله وسنة رسوله " .

هذان هما المرجعان الدينيان اللذان كانا حاضرين فى صفوف الرأي العام المصرى قبل أن يلقى رجال الفكر الإسلامى والمثقفون المصريون بأرائهم التى ستتابعها حسب الموقف الفعلى لأصحابها من الحدث لا حسب هوياتهم الفكرية المعروفة سلفاً . وعلينا أن نضع فى الاعتبار أنه لم يكن لمصر - الدولة أى موقف رسمى معلن ، شأنها فى ذلك شأن الأقطار العربية الأخرى .

نستطيع بعدئذ أن نصنف أنماط التفكير المصرى فى هذه القضية على النحو التالى :

النمط الأول يرى أطراف الحريق ثلاثة : الكاتب والغرب والخميني .

الطرف الثانى يرى أن طرفى الحريق هما رشدي والخميني .

النمط الثالث يرى أن رشدي والغرب هما الطرفان الرئيسيان .

الطرف الرابع يبين سلمان رشدي وحده .

النمط الخامس يبين الخميني فقط .

النمط الأول

صلاح منتصر (رئيس مجلس إدارة دار المعارف ، ورئيس تحرير المجلة الأسبوعية " أكتوبر ") قال " كتاب مستفنز لمشاعر أى مسلم ، ولم يقبل عليه أحد فى البداية إلى أن خرج الخمينى بإعلان يخصص فيه مليونى جنيه استرلينى لمن يقتل سلمان رشدى .

وكما لو أن وسائل الإعلان الإنجليزية كلها كانت فى إنتظار هذا الإعلان لكى تقضح ما أخفته . . . كان سلمان رشدى الوجه الشيطانى لمسلم مرتد ، وكان الخمينى الوجه القبيح الذى اختفت وراءه أقلام الحق فى الغرب "

(الأهرام ٢٥-٢٠-١٩٨٩) .

« . . . وربما كان أسوأ ما فى الموضوع تصدير الخمينى للقضية فى أوجهة مرفوضة أصلاً ليس فقط داخل الغرب وإنما كذلك داخل الدول الإسلامية والمسلمين الذين يرون أن كثيراً مما يجرى فى إيران لا يمت إلى الإسلام وأن الإسلام منه برئ .

وليس صحيحاً أن إنجلترا تسمح بأن يقول أى شخص كل ما يريد فى أى موضوع يريد ، فهناك باب مفلق أمام خطباء هايد بارك وهو التعرض بالهجوم للملك أو الملكة "

(الأهرام ٢٦-٢٠-١٩٨٩)

أعجبت كثيراً بما انتهى إليه (مجلس المجمع الفقهي فى مكة المكرمة) وإعلانه الواضح باعتبار سلمان رشدى بما اتاه من مفتريات . . . مرتدأ عن الإسلام وأنه يستحق أن يطبق عليه حكم المرتد المتزندق المفترى على الله ورسله .

(الأهرام ٢٧/٢/١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يتضح من النصوص الثلاثة التى وردت فى " عمود " الكاتب اليومى أنه يقف ضد رشدى والخمينى والغرب بشكل عام . ولكنه عند التخصيص يهاجم أساساً ما اشتمل عليه " آيات شيطانية " من مساس

بالعقيدة الإسلامية ، وبالتالي فهو يهاجم الخميني دون تبرير مقنع ، إذ هو يوافق جوهريا على الإعدام بالرغم من (إعجابه) بتبريرات مجلس الفقهاء وقد نادت بالمحاكمة أولا . الهجوم على الخميني إذن موقف سياسى مسبق ، ولكن الاتفاق مع حكم الخميني هو الرؤية الحقيقية للحادث . وهى رؤية دينية استوجبت الهجوم أيضا على الغرب ، لا بسبب نظرة وتعامل الغرب مع المسلمين ، وإنما بسبب موقف " الإعلام " الغربى من الإسلام كعقيدة دينية لا كحضارة ولا كبشر .

سلامه احمد سلامه (مدير تحرير " الأهرام ") قال :

" هذه الفتوى (الخمينية) هى الحجر اللصم الذى أرادت به الدبة أن تقتل الذبابة على وجه صاحبها . . .

وتحولت الحملة (الغربية) من اجراءات سياسية دبلوماسية ضد الخميني وإيران إلى حملة ديماجوجية دعائية ضد الإسلام والمسلمين . . . مع أن أغلبية العالم الإسلامى لم توافق على فتوى الخميني بإهدار دم المؤلف المذكور إلا بعد محاكمته وسماح أقواله . ومع أن شيخ الأزهر أعلن أن أفضل وسيلة لمواجهة أكاذيب الكتاب هى الرد عليه بكتابات مماثلة . . .

ولكن إذا أراد الخميني أن يحارب معاركه ضد بريطانيا أو ضد الغرب فلتكن على غير حساب المسلمين والإسلام . لأن معارك الفكر والفن والعقيدة لا تحارب فى عالم اليوم بإهدار الدم أو بسلاح القتل والتعصب ، وهى معركة خاسرة كما نرى الآن .

الوجه الآخر لهذه الضجة المفتعلة التى تتحمل بريطانيا مسؤوليتها الأولى هو أن الحديث عن حرية الفكر والعقيدة لا ينبغى أن تغطى حجم النفاق الغربى والإنجليزى فى هذه القضية . . لأن حظر الكتب فى الغرب يباح حين تتوافق الأهواء أيضا " .

(الامرام ٣٦ - ٢ - ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يتضح من مقال الكاتب أنه يناقش " الضجة " المثارة حول الكاتب والكتاب ، ويلقى بوزرها على كاهل الخميني والغرب ، ويتفق مع

قرار الأزهري بشأن المؤلف ، ويضيف إلى الإسلام كعقيدة أهمية المسلمين كبشر يتعرضون وتعرض حضارتهم للتشهير المعنوي بسبب " صاحب الدابة الإيرانية " و " الذبابة " .

يوسف أديريس (الكاتب القصصى والمسرحى) قال :

" أن يهدر الإمام الخميني دم سلمان رشدي ويصدر منشوراً بأن من يقتله سيأخذ مليون دولار ، ويقتل أى أحد ممن اشترك فى نشر الكتاب ، فإن هذا السلوك هو بالضبط الذى يريده الغرب ليلبلل به على همجية المسلمين وأنهم يستحقون السحق فى حرب صليبية أخرى ، ناجحة هذه المرة، وتعود بما هو أعلى من كنوز الشرق القديم ، ببتروال المسلمين العرب .

إن كتاب سلمان رشدي فى حاجة إلى كتاب عربى إنجليزى يدحضه ويثبت أفكاه ، أما إعدام كاتب فإنه يحيله إلى شهيد فكرة ومبدأ " .

(الأهرام ٢٧ / ٢ / ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يتضح أن الكاتب فى " فكرته " هذه يدين الخميني والغرب ، ويتفق مع قرار الأزهري بشأن المؤلف . ويعنيه فى هذه الحرب المسلمين كبشر وثروات قابلة للنهب فى أى وقت وكل وقت .

السيد ياسين (مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى "الأهرام") قال :

" إن رواية سلمان رشدي (. . .) تهجم فيها على الرسول وعلى الإسلام بفجاعة شديدة .

إن سلوك الخميني ليس هو الوسيلة المثلى للدفاع عن الإسلام . فالإسلام يدافع عنه أنصاره حين يثبتون بالممارسة لا بالكلام أنه دين التسامح والعدل والحرية . وهذه هى الممارسة التى فشل فيها النظام الإيراني فشلاً نريعاً ، بحكم المذابح والإعدامات اليومية وبغير تحقق قضائى، للخصوم والأنصار فى بعض الأحيان . وهى الممارسة التى فشلت فيها الجماعات الإسلامية فى مصر ، والتى ترفع شعار الإسلام من خلال ممارسة تقوم على إشاعة الإرهاب وممارسة العنف والفتوى الجاهلة بأن من

حق أى عابر سبيل أن ينصب نفسه شيخاً للإسلام ، ويأمر بتغيير المنكر بيده ، هكذا بغير أى ضوابط وكان الدولة بكافة أجهزتها قد اختفت ، وأصبحت الساحة مرتعا لكل متطرف .

ومن ناحية أخرى ، فرد الفعل الغربى والذي يرفع شعار الدفاع عن حرية التعبير ، ليس إلا نفاقا مفضوحا تمارسه أجهزة واقعة فى قبضة الصهيونية العالمية . إن لم يكن صحيحا فأن كانت حرية التعبير فيما يتعلق بتشويه صورة العرب فى الإعلام الغربى ، والتحصين لإسرائيل على حساب حقوق الشعب الفلسطينى ؟

(الأهرام الاقتصادى ٢٧ - ٢٨ - ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يتضح من تعليق الكاتب أن " الدموية الخمينية " كأعلى درجات التطرف الدينى السياسى من موقع السلطة ، و " الصهيونية " التى تجد تعبيرها الأقصى فى الصهيونية ، هما اللذان جعلتا من كتاب " فح " سلاحا ضد المسلمين وحضارتهم . ويضيف أن الجماعات الإسلامية فى مصر نموذج للإرهاب السياسى باسم الدين ، وأنه ما لم يثبت المسلمون من خلال الممارسة أن الإسلام هو دين العدل والحرية ، فإن صورتهم ستبقى هى صورة الخمينى ، فليس حكمه بالاعدام على مؤلف بذئ قادما من فراغ ، وإنما من " تراث " دموى يعرفه العالم .

وإن كان الغرب نفسه يمارس النفاق والتحصين على هواه ، وبخاصة فى القضايا المضادة للعرب ، والفلسطينيين منهم بوجه خاص .

وجاء النقاش (مدير التحرير العام لمجلة " المصور " والناقد الأدبى) قال :

" كان ظهور هذه الطائفة من الكتاب الشرقيين العرب منهم وغير العرب ، مصدر رضا وسعادة غامرة فى الغرب ، فهؤلاء الكتاب وعلى رأسهم الآن سلمان رشدى الهندى المسلم إنما يقدمون للغرب فى أدبهم وثيقة تشهد على صحة ما يقولونه عن الشعوب العربية والشرقية ، وعما فى هذه الشعوب من وحشية وتخلف وعيل إلى البداوة وكراهية للتقدم والحضارة .

. . فالدعاء للعرب والمسلمين والشرقيين عموما له جنود في الغرب ،
تغذيه مصالح كثيرة تريد لهذه المنطقة من العالم أن تبقى سوقا تباع فيها
البضائع والأسلحة الخام .

فهل الموقف الخميني موقف سليم ومناسب لعلاج هذه القضية ؟ إنني
لا أتريد في القول بأن هذا الموقف خاطئ وسوف تكون نتائجه سلبية ، لأنه
يعطى حطبا جديدا للنار المشتعلة في الغرب ضد الإسلام والمسلمين .

هذا الأسلوب في المحاكمة وتنفيذ الأحكام يؤدي إلى أن يصبح كل فرد
في هذه الدنيا قاضيا وشرطيا . . وهذه صورة مفزعة ومزعجة ليس وراءها
إلا الخراب والدمار . . إن هذا الأسلوب يتناقض مع ما نعرفه عن الإسلام ،
فهو دين العقل والحكمة والرحمة والعدالة . . والموقف الإسلامي الصحيح -
فيما اتصور - هو الموقف الذي اتخذته الأزهر الشريف " .

(المصور ١٩٨٩/٢/٣)

ملاحظة أولية : يتضح من مقال الكاتب أن الخمينية المتناقضة مع
"الإسلام الصحيح" والقرب صاحب المصالح في إفقار العرب والمسلمين
والشرقيين عموما ، هما وجهها العملة الواحدة التي تسمى " سلمان رشدي "
أو « آيات شيطانية » . وتتمثل إضافة الكاتب هنا في نقطتين : الأولى هي أن
هذا المؤلف هو جزء من ظاهرة ثقافية يتاجر بها الغرب ، هي ظاهرة الكتاب
والأنباء الذين يبيعون جلودهم السمراء أو الصفراء أو السوداء ليفوزوا
بفروة الخروف الأوربي الأبيض .

وهو الخروف الذي ياكل حقولنا على آخرها ثم ياكله أصحابه في العيد
ويرمون لغيرهم بالفروة التي لا تغير لون الجلد أبدا .

ملاحظات عامة

هؤلاء خمسة من المشتغلين بالكتابة ، أى أنهم من قادة الرأى العام . واحد منهم فقط (منتصر) ينطلق فى الربط بين رشدى والخمينى والغرب من رؤية دينية ترتكز على المرجع السعودى ، أما الأربعة الآخرون فإنهم ينطلقون من رؤية ثقافية - اجتماعية بدرجات متفاوتة تركّز جميعها على الغرب والخمينى بعد إدانتها للكاتب والكتاب ، والأزهر يشكل مرجعا لثلاثة منهم ، ونلاحظ أن أربعة آراء من هذا النمط عبرت عن نفسها فى صحيفة يومية هى «الأهرام» ورأى واحد عبر عن نفسه فى مجلة أسبوعية هى «المصور» ، مما يعنى أن هذا النمط قد حظى بوقعة واسعة من القراء . ويتفق أربعة (سلامة وإندريس وياسين والنقاش) حول موقف الغرب من العرب والمسلمين كبشر منهويين أو مهانين ، مطروحين أو مطارين ، وكذلك يتفقون حول الموقف من الخمينى بدرجات متفاوتة .

النمط الثانى

أحمد بهاء الدين (الكاتب الصحفى ورئيس مجلس الإدارة ورئيس التحرير السابق لعدة مؤسسات وصحف قال) :
« كنت قد اشتريت رواية (آيات شيطانية) .. فلم أهتم بقراءتها إلا مؤخرا ، بعد أن انفجرت هذه الضجة كلها . يتحدث (رشدى) فى فصل عنوانه الإمام عن رجل له أنياب وأظافر ، وتجرا على الإسلام ورموزه ببذاعة ليس لها مثيل فى أى كتاب آخر عن الإسلام » .

(الأهرام ٢٦ - ٢ - ١٩٨٩)

«إن الكتاب كما قلت فى أول هذه الأحاديث ، حقير ، صابر عن نفس مريضة ، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها وهويتها ، وتتخلص منها جميعا كما تتخلص من متاع قديم .

لا أظن أن رد فعل الخمينى بالفتوى بإهدار دم مؤلف «الآيات الشيطانية» كان هو التصرف الصحيح .

(الأهرام ١ - ٣ - ١٩٨٩) .

ملاحظة أولية : صاحب هذه الكلمات هو الكاتب الذى قرأ الرواية ، وهو الذى كتب ستة أعمدة فى « الأهرام » بين ٢٥ - ٢ - ١٩٨٩ و ٢ - ٣ - ١٩٨٩ شرح فيها بموضوعية هائلة علاقة إيران بالغرب وإخص أحداث الرواية تلخيصا سريعا « فنأقل الكفر كافر فى هذا المجال » ، كما قال ، ثم شرح معنى الحرية فى الغرب ، ومعنى السيادة التى اعتدى عليها الضمينة بإهدار دم مواطن بريطانى ، ثم شرح تاريخ حرق الكتب ورد ما قاله هاينى الشاعر الألماني « إذا حُرقت الكتب فى مكان فلا بد أن يتلوه حرق البشر » ، ورد ما قاله بارى جيمس من أن العرب نقلوا التراث لليونانى إلى أوروبا ولم يحرقوه رغم أنه بمعنى ما تراث وثنى .

نجيب محفوظ (الروائى الفائز بجائزة نوبل) قال :

« (كان) الأزهر مثالا طيبا فى تصديه للكتاب بالرد عليه فى كتاب آخر (وذلك) فتوى فضيلة المفتى (..) أن للإسلام رسالة غير الإرهاب والتخريض على القتل .

إن الضمينة أساء للإسلام والمسلمين إسامة لا تقل إن لم تزد عما قصده مؤلف الكتاب .

إن على المفكر أن يتحمل مسؤولية فكره فى حدود إيمانه وشجاعته وظروف مجتمعه .

أيدت مطالبة الأزهر بمنع طبع «أولاد حارتنا» طالما أن رأيه فيها لم يتغير . وإن (كان) الربط بين كتابى وكتاب رشدى خطأ بالغ . وإنى كبير الأمل فى أن أوضح للمعترضين عليه وجه الحق فيه .

إذا كان رشدى قد انصرف بخياله فإن المسلمين أساءوا التصرف بالمظاهرات وحرق الكتاب وإهدار الدم .

أقترح أن تعلن الدول الإسلامية رفضها للإرهاب وإهدار الدماء باسم الإسلام .

(و) أن تطالب الدول باحترام الديانات والمقدسات لدى الشعوب مع عدم التعرض لحرية البحث العلمى القابل للمناقشة .

(و) أن تقاطع دور النشر التى تتولى نشر الكتاب .

(الأهرام ١٩٨٩/٣/٢) .

ملاحظة أولية : الكاتب هو الأكثر قربا من حساسية القضية المطروحة بصفتة مؤلف رواية مصامرة أزهريا ، ولكنه الكاتب الأكثر إدانة للخميني ، وهو الوحيد الذى قدم اقتراحات محددة تترجم إدانة الإرهاب وإدانة الكاتب فى وقت واحد .

ملاحظات عامة

الكاتبان بأسلوبين مختلفين يصرحان على إطفاء الحريق ، يشرح أولهما معنى الحرية فى الغرب ويانحيز الثانى لهذا المعنى .

التمط الثالث

أنيس مخصور : الكاتب ورئيس مجلس الإدارة ورئيس التحرير السابق) قال :

« كانت المملكة العربية السعودية أسبق الدول إلى إدانة المؤلف وروايته البشعة .

من المؤكد أن سلمان الكذاب قد تعدد الإساءة إلى الإسلام والقول والرسول والوحى . أما اللغز حقا فهو موقف السوفييات فى مساندة رجل مسلم أساء إلى الإسلام لا فى الهند وأفغانستان ولكن إلى المسلمين فى كل مكان .

وموقف العالم كله وراء سلمان الكذاب - قبل إدانة الخميني له ويعد ذلك - : كانت مؤامرة شرقية غربية على الإسلام ورسول الإسلام » .

(أخبار اليوم ٢٥ - ٢ - ١٩٨٩) .

ملاحظة أولية : يتضح أن الكاتب يعتمد المرجع الإسلامى الذى انعقد فى السعودية ، وقد اهتم بإدانة المؤلف إدانة شرعية . ولكنه يضيف الغرب إلى قائمة الإتهام ، ومن ضمن الغرب الاتحاد السوفيتى الذى قال الكاتب أنه رشع المؤلف لمجلس رئاسة اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا . ولكن وزارة الخارجية الأمريكية ، على العكس من ذلك ، عاتبت السوفييات لأنهم لم يحتجوا على الخميني ، ثم انجلت الأمور عن الموقف السوفيتى الرسمى :

الخميني كرجل دين ، أصدر حكمه ولكن الحكومة الإيرانية لم تهتد دم
رشدی، وحرية الفكر والتعبير مقدسة ، والإرهاب محرم .

فهمی هویدی (الكاتب الإسلامي) قال :

إن مؤلف الرواية – سلمان رشدی – رجل ارتد عن دينه ، وأشار إلى
دينه تلك في كتابه ، فانخلع منه تماما . (تلقيت الكتاب وقرأته) .

إن الجدل الدائر في الغرب حول الموضوع كشف عن كم لاقت للنظر
من مشاعر الكراهية والإزراء بالإسلام والمسلمين .

مستوى الحركة في العالم الإسلامي – باستثناء إيران – كان دون ذلك
(التحرك الغربي) بكثير ، فقد ترك الأمر « للمجالس الإسلامية والمجامع
الفقهية » .

(الأهرام ٢٨-١٩٨٩) .

ملاحظة أولية : بالرغم من أن الكاتب ذد عنى أساساً بإدانة رشدی
والغرب ، فإن هذه الإدانة انطلقت من رؤية دينية خالصة مما جعل الكاتب في
مجال المقارنة بين إيران والمجلس الفقهي (في السعودية) يصف الإكتفاء
بقرارات هذه المجالس وصفا سلبيا ، كذلك أشار الكاتب إلى تصريحات
نجيب محفوظ التي أدانت التحريض على قتل رشدی ، إشارة عاتبة .

ملاحظات عامة

يختلف الكاتبان في توصيف رشدی وتقييم الغرب ، والموقف المضمر أو
الصريح من الخميني ، فالكاتب الأول – الذي لم يقل صراحة أنه قرأ الرواية
ولكنه لخص خطوطا عريضة منها – تكلم عن رشدی والغرب كلاما سريعا
غاضبا تركز أكثره على ما قاله عن السوفييات ، الأمر الذي تعارض مع
التصريحات الرسمية السوفياتية والأمريكية . أما الكاتب الثاني فقد تولى
التصريح بدلا من التلميح في عرض للرواية – التي قراها – وتحليل موقف
الغرب منها ، وكلاهما لم يجرح الخميني ، ولكن أحدهما (أنيس منصور)
أشاد بالسعودية ، وهو يقصد مجلس الفقهاء الذي أدان فهمی هویدی
الإكتفاء به .

النمط الرابع

خالد محمد خالد (المفكر الإسلامى) قال :

«أنا لم أقرأ الكتاب ليكون حكمى عليه موضوعيا عادلا ..

ولكنى أقول إن صدف الرواية التى تناقلها البعض .. فهذا يعنى اسقاطا للرسالة كلها وإبطالا للوحى . إن وجهة نظرى ترى فى أن المرء لو بدل دينه اقتناعا فترك أمره لله أولى .. ما لم يتخذها سبيلا لإهانة للدين والتحريض ضده ، ولكن إذا كان مصحوبا بسلوك عدوانى .. فإن للكاتب أن يعتذر ويستتاب ، فإن تاب عفا الله عما سلف ، وإن لم يتب وأرادوا إقامة حد الردة فإن الدولة المسلمة التابع لها هى التى تقيم الحد وليس أى فرد أو أية جماعة » .

(المصور ١٩٨٩/٣/٣)

ملاحظة أولية : يتضح مبلغ الضرر عند الكاتب فى تحفظه المبينى من أنه لم يقرأ الكتاب حتى يصبح حكمه « موضوعيا عادلا » ، ومعنى ذلك أنه يتمتع أصلا عن الحكم ، ومن امتنع عن الحكم عن نفسه ، فإنه يتمتع عن غيره ، وفى التعميم ، فإنه يفرق فى مجال الإرتداد بين الإقتناع والسلوك العدوانى ، وفى الحالة الأولى يترك الأمر لله ، وهو اجتهد شجاع ، وفى الحالة الثانية (غير القائمة عمليا بالنسبة لسلمان رشدى) يقام الحد بمعرفة الدولة لا بنية وسيلة أخرى .

محمد سيد طنطاوى (مفتى الديار المصرية) قال :

«خير علاج لامثال هؤلاء أن يُقرأ الكتاب ويُرد عليه ردًا علميًا بحيث تزهق الأباطيل التى اشتمل عليها هذا الكتاب ، ويعرى صاحبه ويبين خطاه ، وأنه قد افترى على الله كذبًا فيما قاله ، أما عملية قتله فهذه مسألة لا تجوز إلا إذا ثبتت عليه جريمة يستحق من أجلها القتل ، والذى يقوم بتنفيذ العقوبة هو الحاكم المسؤول » .

(المصور ١٩٨٩/٣/٣)

ملاحظة أولية : يكتسب رأى المفتى ثقلًا خاصًا ، وهو يطابق رأى

الأزهر .

عبد المنعم النمر (وزير الأوقاف السابق ورئيس اللجنة الدينية في
الحزب الوطني الديمقراطي) قال :

« هذا الموضوع لا يمكنني أن أبدي رأيا تفصيليا فيه إلا على ما سمعته
من أن الكاتب يهاجم القرآن وينسب بعض الآيات إلى وحى الشيطان ، وإذا
ثبت هذا فإن الكتاب هو خير شاهد على صاحبه بالإرتداد عن الإسلام . »

(المصور ٣-١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يكتسب هذا الرأي أهمية من كون صاحبه المسؤول
الديني الرسمي للحزب الحاكم

ملاحظات عامة

يمكن استخلاص الرأي العام الإسلامى فى مصر من هذا النمط الذى
يصور رأى المؤسسة الدينية الرسمية (طنطاوى والنمر) وغير الرسمية
(خالد) . وكانت جريدة «النور» التى تعبر إلى حد ما عن أحد تيارات الإسلام
السياسى قد هاجمت المؤلف والكتاب ، وكذلك فعلت جريدة «الشعب» لسان
حال التحالف الإسلامى ، وإن كانت صاحبة مقال «الشعب» قد ألمحت أيضا
إلى تصريحات نجيب محفوظ بلهجة العتاب ، إلا أن المقال لم يتجاوز فى
مبمله حدود الرأى العام الإسلامى فى مصر .

النمط الخامس

محمد احمد خلف الله (الكاتب الإسلامى والمفكر القومى العربى)

قال :

« ..وعندى أن الخميني لم يلتزم بالقران الكريم عندما أصدر بم مؤلف
كتاب الآيات الشيطانية ، وأنه بعدم إلتزامه هذا قد أساء إلى الإسلام أولا ،
ثم إلى نفسه ، وإلى بقية المسلمين . »

سوف أعرض وجهة نظرى على أساس أن مؤلف رواية الآيات
الشيطانية قد خرج حقا عن نطاق الدين وأصبح فى الواقع مرتدا عن الدين
الإسلامى .

وأبدأ بالحديث عن تسمية الرواية بالآيات الشيطانية ، وأقول فى ذلك :
إن القرآن الكريم يأتى بهذه التسمية ، ولا يكون القائل بها أبداً من المرتدين
الكافرين ، وإن القرآن الكريم بهذا نلخصه من نوعين من الآيات القرآنية
نعرضهما على القارئ (وقد أورد الكاتب هذه الآيات الكريمة) ، أما حكم
المرتد فى الإسلام فنبينه على الوجه التالى :

يجب التمييز بين الإرتداد عن الإيمان من حيث هو عقيدة قلبية وعقلية ،
والإرتداد عن نظام الدولة الإسلامية القائم على ركن من أركان الإسلام ،
والذى يعتبر الإرتداد فيه أسلوباً عملياً للقضاء على نظام الدولة . إن النوع
الثانى من الإرتداد هو عملية تخريب فى بناء الدولة ، ويوضع فى النظم
الحديثة موضع الضياعة العظمى للدولة (...) والإرتداد فى زمن أبى بكر
رضى الله عنه هو من هذا النوع .

أما تأليف كتاب من أى نوع يكون هذا الكتاب ، فلا يعتبر عملاً عدائياً
وتخريبياً لنظام الدولة ، وإنما يعتبر عملاً ذمياً قابل للخطأ والصواب ،
ويتجادل الناس فيه ويحاور بعضهم بعضاً .

وقد ينصب العمل الذهنى فى كتاب من الكتب حول الإيمان بالعقيدة
الدينية أو الكفر بها . وقد ينتهى العمل الذهنى إلى الخروج من الإيمان
والعدول عنه إلى الكفر . لكن هذا الإنتهاء لا يؤدى فى الأحكام التى جاء بها
القرآن الكريم فى شأن المرتد إلى قتله .

إن الخمينى يلعب لعبة سياسية ويلبسها ثوب الدين . لقد فشلت ثورة
الإسلامية فى جانبها العسكرى . و(هو) يترك من غير شك أن مزيمته
العسكرية تكاد تأتى على زعامته الدينية ، ومن هنا راح (يحاول) فى هذا
الحدث إيقاف هذا الهبوط الإضطرابى فى زعامته الدينية وقيادته للثورة
الإسلامية » .

(الامالى ١٩٨٩/٢/٨)

ملاحظة عامة

هذا المفكر القومى والإسلامى الشهير بالعلم والشجاعة ، هو وحده
الذى «قاتل» الخمينى فى الصحافة المصرية قتالاً فقهياً ، وأم يوزع جهده

على أكثر من جبهة ، لأن ما توصل إليه من شأن الآيات الشيطانية والإرتداد كان عاصما له من التصدى لأي شخص غير الخميني .

النتائج

من هذا الرصد التقريبي لثلاث عشرة عينة مصرية من الكتاب والمثقفين ورجال الدين يمكن استخلاص النتائج التالية :

١ - باستثناء صوت واحد فإن اثنا عشر صوتا استنكرت «عمل» سلمان رشدي .

٢ - ولكن هذا الإستنكار لم يصل إلى حد الموافقة الصريحة على إعدامه، وهناك موافقة ضمنية من ثلاثة ، مشروطة بالحاكمة حسب الشريعة الإسلامية .

٣ - اثنان فقط أكدا إنهما قرأ الرواية .

٤ - رفض رجال الدين والمفكرون المسلمون إصدار حكم على مؤلف لم يقرأوا كتابه .

٥ - ندد تسعة بالخميني تنديدا صريحا بسبب الإرهاب الدموي ، وأكد ثلاثة منهم أنه قد خالف القواعد الأصولية للإسلام .

٦ - ندد سبعة بالغرب لأسباب تعددت من كراهيته للإسلام ونهب المسلمين إلى «النفاق» الذي يشفعهم إلى الغضب أو السرور حسب مصالحهم لا وفق مبادئ حقوق الإنسان .

وبعد ، فإن أرجح الإتمكاسات البعيدة المدى والعميقة الأثر ، هي أن أسوارا عالية غير مرئية قد تم تثبيتها في الأرض المصرية تحول دون التفكير لزمان يطول في كثير من المسلمات المعتمدة دينيا . كذلك ، فإن الموقف السلبي من الغرب سيجد طريقه إلى الإنتشار للواسع ، وبالمقابل فإن تمثال الخميني سوف يهتز من قاعدته الصغيرة للضيقة في مصر . وإن يجد الإرهاب السياسي باسم الإسلام دعما ولا إلهاما ينقذه في الملمات .

٤- سلمان رشدي هل يقتل نجيب محفوظ؟

فى الأسبوع الأخير من شهر مارس (آذار) ١٩٨٩ أصدر أحد تيارات الإسلام السياسى كتابين ، الأول عنوانه « قضية سلمان رشدي - ملف جديد فى صراع الإسلام والغرب » عن دار الرسالة ، والآخر عنوانه « الطريق إلى نويل عبر حارة نجيب محفوظ » عن دار أمّة برس للطباعة والنشر ، والكتابان مصريان تأليفًا ونشرًا ، ومن ثم فهما يعبران أساسًا عن أحد خيوط وخطوط الحركة الفكرية - السياسية المصرية . بل إنهما يعبران عن أحد خيوط وخطوط الحركة الإسلامية فى مصر ، وليس عن كل هذه الحركة .

ولكن هذا التدقيق لا ينفى أن «الفكر» المطروح فى الكتابين يستجيب لهذه الدرجة أو تلك لاتجاهات الإسلام السياسية العامة ، وايضا للاتجاهات الإسلامية عند الأحزاب السياسية الأخرى بما فيها الحزب الحاكم نفسه الذى يرفض ما يسميه «بالتطرف» رسميا . بل إننى أذهب إلى حد القول بأن الفكر المطروح فى هذين الكتابين يجد صداه الواسع لدى الغالبية الساحقة من شرائح المجتمع المصرى بما فيها الشرائع المسيحية . وليس خاليا من المغزى أن يقف كاهن قبطى غير منضبط فى حفل رسمى للدعاة المسلمين حضره رئيس الجمهورية ، وإذا بهذا الكاهن يفاجئ الجميع - والرئيس يلقى كلمته - هاتفا « نحن ضد سلمان رشدي ، نحن ضد آيات شيطانية » .

وبالطبع لم يكن أحد قد طالب من هذا الكاهن أن يصرخ بهذا الهتاف ، ولكنه اتخذ المبادرة دون توجيه أو استشارة ، ظنا منه أنه بذلك يجامل للمسلمين ، وبالفعل فقد سجل جمال سلطان فى كتابه «قضية سلمان رشدي» ما يلى : «وقد أعلن أقباط مصر فى صراحة كاملة أنهم يرفضون ما جاء فى

كتاب سلمان رشدي من إهانة للإسلام وإعتداء على المسلمين ، فسجلوا
بنك سابقه حسنة لها دلالتها» (ص ٢٤) .

وهكذا فقد أثمر هتاف كاهن قبطي في حفل إسلامي هذا «الصدى»
الذي سيختلف إيقاعه بعد قليل حين يسجل الكتاب الثاني الطريق إلى نويل.
إن بطيريكية الأقباط الأرثوذكس قد احتفلت وكرمت نجيب محفوظ بمناسبة
حصوله على الجائزة العالمية .

ولكن الدلالة تبقى هي هي : إن الغالبية الساحقة من «الجماهير» التي
تكابد فئاتها الأساسية الأما مضمينة في سبيل لقمة الخبز وتعانى أهوالا
مروعة في سبيل الحد الأدنى من الحياة ويفرزها الجهل المركب غزوا
مكتسحا لقشرة الوعي ، ليس لديها ما يمنع من المشاركة «الوجدانية» في
لعن سلمان رشدي الذي لا تعرفه وإن قرأ له حرفا في الحاضر أو في
المستقبل ، ذلك أنه بعيدا عن نشاطات الجماعات الإسلامية السري والعلى ،
هناك في الجو ما يشبه الغازات الفكرية السامة أو المخدرة ، لقد انعزلت
الخفية أكثر من أي وقت مضى ، وأضحت الأفكار المناوئة للسموم تدور في
حلقات مفرغة كالدخان في الهواء ، ولأول مرة أصبح من الممكن أن تكتب ما
تشاء ، ولكن دون تأثير يذكر ، وليست صدقة لذلك أن تكون حالة «اللامبالاة»
هي الشحنة التي تدفع الناس للسير نياماً في الطرقات العامة أو إنها
تطاردهم فيمضون كأن أشباحا تلهب ظهورهم بسيطا من نار ، هكذا سقط
الارتباط بين المواطن والعمل العام ، أيا كان هذا العمل العام ، سواء في
حزب أو جمعية خيرية . وكما أننا في زمن الكلمة «الحر» التي لا تجدى ولا
يسمعا أحد ، فإننا أيضا في زمن «التعددية الحزبية» التي طال انتظارها ،
ولكن أحدا لا يتحزب سياسيا . الحزب في مصر هو الجريدة ، أما العمل
السياسي فلا أحد يقبل عليه ، سواء كان الحزب معارضا أو حاكما ، هناك
حالة «لا مبالاة» لها ماض ولها حاضر ، للماضي هو تأميم العمل الحزبي
في الحقبة الناصرية ، لمصلحة النظام ، وتصفية الإستقلال التنظيمي عند
المواطن المصري بسلسلة من الجراحات النفسية والجسدية الأليمة .
والماضي أيضا هو استنزاع العمل السياسي كالنباتات الزجاجية في مزرعة
النظام الساداتي الذي «بادر» إلى ولادة ثلاثة أحزاب في دار الإتحاد
الاشتركي ثم أطلقها بعد أن حدد لها إلى أين تنهب يمينا ويسارا ووسطا ،

ففقدت المصداقية عند الناس ، وحين ترمد البعض كان الوقت قد فات . أما الحاضر، فهو الأرض الخراب التي أسفر عنها الإفتتاح الاقتصادي المتوحش والهجرة إلى النفط والصالح مع العدو ، فانقلبت المعايير وسلم القيم ولم تحل مكانها معايير وقيم جديدة ، وإنما حلت الجرائم التي تحدث في مصر للمرة الأولى عندما أصبح الإختلاس والتهريب والرشوة هي الطرق القصيرة إلى الثراء ، ولم يعد هناك حلم جماعي وطني أو قومي أو إنساني ، وإنما أضحي «البحث عن مخرج» أو مهرب أو ملجأ هو الشغل الشاغل لمن نسميه بالمواطن العادي . وقد تبدى «الخلاص» في ثلاث وسائل ، قد يجد المواطن ضالته في إحداها أو في اثنتين أو فيها جميعا حسب «الحال» . هذه الوسائل ليست طبقية ، فقد اخترقت الجسد الوطني بمختلف فئاته وقواه ، وليست زمنية لأنها تمكنت من كل الأجيال .

أما الوسيلة الأولى فهي التزايد السكاني المروع ، وكننا أمام ظاهرة الإنتحار الجماعي بالمزيد من التكاثر ، رغم كل ما يقال عن أزمة الزواج والاسكان والفقر . والوسيلة الثانية هي الإيمان على أحدث منجزات التخدير . والوسيلة الثالثة هي اللجوء إلى التنظيم الديني أو الديني الاجتماعي أو الديني السياسي ، والوسائل الثلاثة مرتبطة ببعضها بعضا من ناحية ، ومرتبطة بالانتهيارات الكبرى في الإقتصاد والفكر من ناحية أخرى .

في هذا المناخ يحصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل التي تصد لجنتها بوضوح إنها تقدر روايته «أولاد حارتنا» تقديرا عاليا ، فيقيم الناس الأفراح والليالي الملاح ويتحول مصر من أقصاها إلى أقصاها إلى أغنية من أعماق القلب ، وفي هذا المناخ أيضا تصل ضجة سلمان رشدي الذي لم يقرأه أكثر من عدد أصابع اليدين فيشيع في «الجو» غضب عام . لم يكن المصريون قد قرأوا نجيب محفوظ حين فرحوا (ماذا تساوي قراءة عشرات الآلاف في شعب يصل هذا العام إلى خمسة وخمسين مليوناً ؟) . ولم يكن المصريون قد قرأوا سلمان رشدي حين غضبوا ، غير أنهم في الحالين سرعان ما يديرون ظهورهم للفرح والغضب معا ، إلى حالة «اللامبالاة» التي تشمر الانفجار السكاني الرهيب والإيمان والمبالغة في التظاهر الديني إلى حدود التناقض الكاريكاتوري أحيانا (كما هو شأن الحجاب مثلا حيث لم

يعد في اقلية الأعم هو الحجاب الإسلامي المعروف بل هو موضحة مزخرفة وملونة ومستوردة من لندن وباريس ، وتمضى المحجبات وقد اشتبكت أيديهن بأيدي أصدقائهن أو رجالهن في الشوارع الليلية ، وعلى شواطئ النيل أو في القوارب وصحارى الهرم والحدائق المهجورة ... الخ) .

في هذا الطقس المعيا بالغازات الفكرية السامة ، يكتب جمال سلطان في «قضية سلمان رشدي» عن «المخططات الأوروبية الصليبية العابثة في ديار الإسلام (التي تعتمد) على تحريك نقر من أنسابها ، من طرف خفي ، ليخرجوا على العالم بكتابات مؤقتة توقيتا مضبوطا ، تُحدث ما يشبه اللصمة العقلية والوجدانية للمسلمين ، وتحاول التشويه لصورة الإسلام أمام العالم الغربي ، هذا ما حدث مع كتاب علي عبد الرزاق - الإسلام وأصول الحكم - الذي صدر بعد عام واحد من اسقاط الخلافة العثمانية ليعلن على الناس أن لا حكم ولا سياسة في الإسلام ، وكانت ضجة كبرى امتدت من مصر إلى أجزاء من العالم الإسلامي . وكان الأمر ذاته مع طه حسين في كتابه - في الشعر الجاهلي - الذي أصدره بعد عام واحد من انفتاح الجامعة المصرية ليشكك فيه بالقرآن المجيد والوجود التاريخي لبعض الأنبياء والمرسلين مثل إبراهيم الخليل عليه السلام» (ص ٥) .

هذه هي الفكرة الأولى التي يضعها الكاتب في صدارة الركائز التي يعتمد عليها : هناك مخطط اجنبي يتفذه «نفر من الأذئاب» . وقد اختار الشيخ علي عبد الرزاق وطه حسين كعينة لهؤلاء «الأذئاب» . وقال إن الهدف هو تشويه صورة الإسلام «أمام العالم الغربي» . وهي مفارقة تثير الدهشة على الأقل ، فما معنى أن يحرك الغرب أذنايه في بلادنا لتشويه صورة الإسلام أمام هذا الغرب نفسه ؟ الأقرب إلى المنطق هو أن «الأذئاب» يشوهون الإسلام أمام أصحابه أو المؤمنين به .. إلا إذا كان الغرب على وشك الإيمان بالإسلام ، لذلك رأيت قيادته «الصليبية» أن تأتي «بشاهد من أمه» حتى تنقذ بلادها من فتح إسلامي جديد ، وهو أمر لا أظن الكاتب يوافق عليه .

ثم إنه يحدد «التوقيت» الذي أصدر فيه كل من علي عبد الرزاق وطه حسين كتابيهما ، فيقول إن الكتاب الأول صدر بعد اسقاط الخلافة العثمانية، وهذا صحيح ، ولكن ما دلالة ذلك ؟ دلالة أنه ما كان يستطيع أن

ينشر كتابه في ظل الخلافة ، بل لقد صوِّد للكتاب وحُكِمَ للمؤلف وفُصل من عمله كقاضٍ شرعي لأن الملك فؤاد كان يطمع في خلافة المسلمين ، وهو الذي أوْعز إلى الأزهر بمحاكمة علي عبد الرزاق ، وفي حالة طه حسين ، فقد نشر كتابه فعلا في العام التالي لإنشاء الجامعة المصرية الرسمية ، ولكن الكاتب لم يذكر أن الطلاب لم يثوروا ولا الأساتذة ، وإنما هي مناورات السياسيين التي انتهت عمليا إلى لا شيء ، ذلك أن النيابة العامة حفظت الدعوى . إن استبدال التوقيعات الصحيح بتوقيعات هامشي هو تغييب لأهم الأسباب والدلالات التي أدت بعلي عبدالرازق وطه حسين إلى الكتابة ، وأدت بالدولة إلى المصادرة . لقد كانت ثورة ١٩١٩ أهم الأسباب التي أشاعت قدرا من حرية الفكر والتعبير لاستئناف النهضة وبغيت المثقفين إلى التفكير بصوت عال . وكان إجهاض هذه الثورة بأيدي الديكتاتوريات عميلة الاحتلال البريطاني وفي طليعتها النظام الملكي ، من أهم عوامل التخلف إلى الوراء وتقييد حرية الفكر، وهكذا فإن جمال سلطان مؤلف « قضية سلمان رشدي » قلب الوقائع ومحتواها رأسا على عقب ، ذلك أن التسلسل الطبيعي للأحداث يفرض بنا إلى اليقين بأن أعداء الحرية الفكرية هم أنفسهم أعداء الحرية السياسية، هؤلاء كانوا دائما الدمى التي يحركها المحتال الأجنبي واستبداد القصر للملكي الذي كان يريد أن يرث الخلافة العثمانية ، سواء كان الذي يسكنه فؤاد أو فاروق .

إلا أن مؤلف « قضية سلمان رشدي » يقلب الوقائع ليصل إلى هذه الفكرة المحورية « إن الأحداث والتفاعلات التي صاحبت قضية كتاب سلمان رشدي أكدت بما لا يدع للشك أن الحروب الصليبية ضد العالم الإسلامي لم تنته ، وإنما هي قائمة وممتدة » (ص ٧) .

إن فالكاتب ليس معنيا بالاستعمار الذي قهر ويظهر شعوبا بعضها لا يدين بالإسلام ، وإنما تعنيه للحرب الصليبية التي يفرغها من محتواها الاقتصادي والسياسي لتصبح مجرد حروب دينية ، هذا النوع من الحروب هو الذي ما يزال مستمرا إلى الآن ، وفي إطاره تجيء قضية سلمان رشدي ، التي لا تخرج عن كونها إحدى تجليات الحروب الصليبية ضد الإسلام ، فليس على عبد الرزاق وطه حسين ونجيب محفوظ (كما سنتابع) إلا أدوات في هذه الحرب التي بدأت ولم تنته .

الحرب المعلنة إذن هي حرب دينية بين المسيحية الغربية والإسلام الشرقي ، ولكن المشكلة تبدأ من إقرار الكاتب صراحة أن الغرب الرأسمالي والاشتراكي ملحد . والألق أن يقال أن الدين منفصل عن الدولة في هذا الغرب بشقيه ، وأن قطاعات تتسع هنا وتضيق هناك من الشعوب ملحدة ، وأن قطاعات غيرها مؤمنة ، وفي حالة «الإيمان» فإن هناك أديانا غير اليهودية والمسيحية والإسلام تسيطر على قلوب وعقول المليارات من البشر ، ولا شك أن هناك حروبا دينية ، طائفية – مذهبية ، مهما كان محتواها العميق اقتصاديا وسياسيا . هناك حرب بروتستانتية – كاثوليكية في أيرلندا ، وهناك حرب هندوسية – سيخية في الهند ، ولكن أين الحروب الصليبية (الممتدة) إلى يومنا ؟ هناك استعمار غربي لكثير من بلدان العالم أيا كانت أديانها ، وهو استعمار اقتصادي في المقام الأول ، وعلى هذا الصعيد فإننا نعلم من نظام نميري في السودان إلى نظام ضياء الحق في باكستان ، أن الشريعة الإسلامية التي طبقت على الفقراء لم تجد المسلمين لمحاربة «الصليبيين» ، بل كان للنظامان على وفاق عظيم مع الغرب «الصليبي» ، أما إذا كانت الحروب الصليبية قد استهدفت بيت المقدس ، فإننا نعلم أن إيران الخميني هي التي تحالفت مع الكيان الصهيوني في فضيحة «إيران جيت» ، ونعلم أن السودان النميري هو الذي نقل اليهود الأثيوبيين إلى الكيان الصهيوني في فضيحة «الفلاشا» .

إذا كانت الحرب دينية بين الإسلام الشرقي والغرب «الصليبي» فما الذي يمنع من أن تمتد هذه الحرب بين الشرق الإسلامي من جهة والعالم كله من جهات أخرى حيث تتعدد الأديان التي تختلف مع الإسلام من الألف إلى الياء ؟ اليست هذه دعوة إلى طمس التناقضات الحقيقية بين المسلمين وغيرهم من الشعوب في جانب ، والمستغلين – بكسر الغين – في جانب آخر سواء كان المستغلون من المسلمين أو غيرهم ؟ ولكن الكاتب يعلم أن ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي قد سقط في مصر سقوطا مأسويا حين فقد عشرات الألوف أموالهم في الشركات الوهمية «لتوظيف الأموال» تلك التي كانت تدعى البعد عن الربا والفائدة وتمنع بعض المودعين ثلاثين وأربعين في المائة من ودائعهم ، وإذا بها في لحظة تنكشف عن كونها شركات للتهريب والرشوة ، وكل ذلك باسم الإسلام الذي أفتى سياسيوه في مصر أن القطاع العام

حرام وأن القطاع الخاص وحده هو «الإسلامي» . لذلك هربوا أموالهم إلى مصارف أوروبا والولايات المتحدة (المسيحية ، اليهودية ؟) ، أى إلى أجهزة الغرب « الصليبي » الذى يزعمون محاربتهم للإسلام ، أو محاربتهم له

ومع ذلك فالكتاب ينتهى بأن الذين يدعون إلى حوار الحضارات إما أنهم مخدوعون ، وإما أنهم خادعون يهدفون إلى استئمان الإنسان المسلم وتخديره بحيث تسهل إجراء عمليات غسيل المخ وغسيل الذاكرة وغسيل الوجدان ، ومن ثم انسحاقه حضاريا .. إن علاقة الشرق بالغرب ما زالت كما كانت قائمة على أساس الصراع ، والصراع وحده « (ص ٢٧) . وهو يقصد الصراع الدينى ، فلا بأس على الغرب الإستعماري أو الرأسمالى ، فالمهم أن ينتصر الدين حتى ولو كان صاحبه مستعمرا ، بكسر الميم ، أو رأسماليا مستغلا لإخوته المسلمين أبشع حدود الإستغلال . والمؤلف يؤكد أن المسلم «مُحاربٌ ومرفوض لا لشيء إلا لأنه مسلم » . ولم يسأل نفسه لحظة واحدة: ولماذا المواطن فى نيكارجوا أو فى السلفادور أو فى جنوب أفريقيا أو فى كمبوديا يجد نفسه مُحاربا ومرفوضا رغم أنه ليس مسلما ؟ ولماذا يجد المواطن المسلم نفسه فى بلاد إسلامية مُحاربا ومرفوضا بالرغم من إسلامه؟

لا يجد جمال سلطان جوابا واحدا على هذه الأسئلة فيهرب إلى اليوتوبيا «إن هروب الإنسان الأوروبي المعاصر إلى الإسلام يمثل شهادات إتهام بالإفلاس والتهافت والرفض للتراث الأوربي ، ويكل ما تمفخض عنه فى الواقع الإنسانى المعاصر من نتاجات فكرية وفنية ونفسية ، ومن هنا نفهم سر الدفء المستميت للغرب عن كاتب يسجل فى نهاية روايته اعتزازه بالإنتماء إلى الغرب والنجاة والهرب من الشرق والإسلام» (ص ٣٩) .

النجاة إذن - للغرب - هى فى الإسلام . وهكذا ندرك لماذا دعا الخميني جورباتشوف إلى الإسلام ، ولماذا حكم على سلمان رشدى بالإعدام .

وحتى نتعرف على مدى شيوع هذا «الوعى» فيصبح «لا وعيا» كامنا عند بعض كبار الأنبياء ممن هم بعيدون عن الإسلام السياسى ، عليا أن نقرأ يوسف إدريس فى «أهرام» ٢٧ - ٢٨ - ١٩٨٩ حيث يقول إن «الحروب الصليبية بمجبتها ، لم تأت فقط طمعا فى مال الشرق وكنوزه ، ولكنها جاءت

طمعا فى تحويل المسلمين عن هذا الدين الإسلامى الجبار ودخول المسيحية بسماحتها وغفرانها ، ورغم أن الحروب الصليبية أظهرت من المسلمين ومن صلاح الدين بالذات تسامحا أكثر بكثير من التسامح الذى بشر به المسيح عليه السلام ، فقد كان يتنكر على هيئة طبيب ليعالج أعداءه الذين جاءوا ليفتكوا به وبالمسلمين ، ويعفو عن الأسرى ويجعل من القدس عاصمة دينية مفتوحة لكل الأديان والنحل ، إلا أن العداء للإسلام لم ينقص فى قلوب غلاة المتطرفين الصليبيين ، إلى الآن .

وقد اعتذر يوسف إيريس بعد أسبوع واحد عن هذه الصياغة فى الصحيفة ذاتها والمكان نفسه ، ولكن يبقى ارتباك الوعى واضحا فى قوله إن الحروب الصليبية استهدفت تحويل المسلمين عن الإسلام الجبار إلى المسيحية السمحة ، وهو تعبير شديد التعثر ، ويغض النظر عن غياب الدقة فى التوصيف التاريخي ، فإن ما يثير التأمل هو هذا اللقاء بين مؤلف كتاب «ضجة سلمان رشدى» الذى يوافق ضمنا على ارتداده وإعدامه وبين يوسف إيريس الذى رفض اعدام أى كاتب ، حول تصنيف العلاقة مع الغرب بأنها حرب صليبية ، والتأكيد على أن هذه الحرب مستمرة ، وأنها فى جميع الأحوال حرب دينية .

وإذا كان جمال سلطان يبدأ كتابه بأن «الأناب» يشوهون صورة الإسلام أمام الغرب ، ويختتم الكتاب بأن الغرب يهجر تراثه إلى الإسلام ، فإن «الحلم المكبوت» فى هذه الحال هو استعادة الأنطلس وصقلية وبواتيه و«فتح العالم» من جديد ، كما أن الخوف من الصورة المشوهة للإسلام أمام الغرب ، والفرح بهرويه من تراثه إلى الإسلام ، كلاهما «شعور» يعلن «المسكوت عنه» : وهو الإنبهار بالغرب والرغبة فى السيطرة عليه . وإذا كان زمان الفتوحات العسكرية قد ولى ، فلا أقل من أن يكون حلم الحب والكراهية ، دينيا .

لا يفوت مؤلف « قضية سلمان رشدى » أن يربط بين هذه القضية ونجيب محفوظ « الذى سبق أن صولت إحدى رواياته ، وهى بعنوان — أولاد حارتنا — بسبب جرحها أيضا لمشاعر المسلمين » (ص ٢٤) .

وهى الفقرة التى تفضى بنا تلقائيا إلى كتاب محمد يحيى ومعتز شكرى « الطريق إلى نويل عبر حارة نجيب محفوظ » . وهو البيان الثانى للإسلام السياسى حول القضية ذاتها فى وجهها الحلى ، أى رواية أولاد حارتنا . وبالرغم من أن البيانيين كليهما يتسمان بقدر من « الهدوء » إن جاز التعبير عن اللهجة غير الانفعالية ، فإن كتاب : « الطريق إلى نويل » يتميز بقدر أكبر من المنهجية والعلم . والكتاب مَهْدَى « إلى كل مُوحِد فى وجه كل إباحتى وملحد » ، وإنّ فهو خطاب موجّه إلى المؤمنين ، وليس حوارا مع غيرهم . هذا على السطح ، لأن النص من داخله هو حوار ، على الأقل ، مع الرواية ومؤلفها . ولما كانت الرواية بدورها نصا مقروءا من « الآخر » فالحوار معها يضممر الطرف الثالث فى الخطاب ، وهو مايسمى فى النقد الحديث بالقارىء الضمنى .

والكاتبان محمد يحيى ومعتز شكرى يوجزان تصورهما للرواية على هذا النحو :

(١) « هى قصة رمزية لا تختفى فيها الرموز إلا خلف غلالة رقيقة من الواقع الاجتماعى ... والرموز لها خطورتها لأنها تتعرض لأفكار دينية .. ويتمثل فيها أشخاص الأنبياء من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام .. والله تعالى نفسه شخص يمثل فى الرواية » .

(٢) و « هى قصة تصور الله والأنبياء والرسالات السماوية على غير الحقيقة الإيمانية وغير ما يؤمن به الناس فى هذا البلد الذى صدرت فيه القصة .. وترسّى القصة مبادئ الاشتراكية العلمية والماركسية الموحدة بديلا للدين والألوهية والوحى .. وتبشر بوراة العلم الدنيوى المادى للدين الذى ترى أنه استنفذ أغراضه ووهنت قواه » (ص ٥) .

ثم ينتقل بنا البيان إلى « أثر سلامه موسى والاشتراكية العلمية » فى نجيب محفوظ ، وكذلك إلى تأثير المؤلفات السوفياتية التى ذكر من بينها « محمد خرافة رجل لم يكن » و « رجعية الإسلام » . وهما كتابان يستشهد بهما الكاتبان نقلا عن كاتب ثالث هو إبراهيم دسوقي أباطة فى كتابه «تقديمون إلى الخلف » صدر عن دار المعارف ١٩٧٦ (ص ١٤٠) .

ثم هناك كما يقول البيان حثيثات جائزة نوبل التي أكدت أنه - أى نجيب محفوظ - قد « تأثر بالمفكرين الغربيين مثل ماركس وداروين وفرويد » . وهو استشهد منقول ، كما يذكر الكاتبان ، عن مجلة « القاهرة » عدد ١٥ - ١٢ - ١٩٨٨ (ص ٦٤) . وينتقل بنا الكتاب إلى أقوال بعض المعلقين والنقاد ، ثم يرصد تحت عنوان « حل الشفرة » (ص ٣٤ - ٤٠) أسماء ٥٢ شخصية وحدث ومكان وكتاب وكراسة ورد ذكرها فى « أولاد حارتنا » وما يقابلها من أسماء لشخصيات وأحداث وأسرار وأشياء دينية وردت فى القرآن والإنجيل والتوراة .

وهنا يجوز لنا الإدلاء ببعض الملاحظات قبل مواكبة التفسير الذى سيقضل به السيدان صاحبيا البيان .

والملاحظة الأولى هى إنهما صانرا على المطلوب ، فحددا رموز الرواية ومعانيها من قبل الدخول فى رحابها واستكشاف دلالاتها من لغتها وأسلوب بناء شخصياتها ووسائل تكوين أحداثها والسبل التى أفضت بالمؤلف إلى تشكيل بناها الخيالية . لم يفعل ذلك ، بل اكتفيا بتبنيها سلفا إلى أن هذه الرواية « رمزية » ، وأن المؤلف « يقصد » كذا وكذا . وليس هذا من النقد فى شىء ، فلقد كان الواجب ، إذا كانت الرواية رمزية حقا ، استشفاف رموزها من لغتها أو تكوينها فيسمى الإقصاح عن « حقيقة » فلان وفلان عند نهاية التحليل كنتيجة للقراءة وليس العكس ، إذ جاءت المقدمة توجيهها مباشرة للقارئ ، أن يمضى فى قراءته على هذا النحو المحدد دون ذاك حتى يستخلص هذه النتيجة دون تلك . ومن هنا كانت المقدمة التى أوجزت النتيجة سلفاً إسقاط لرؤية ذهنية من خارج النص وسابقة على تشكله . وكان من الممكن للمؤلفين أن يستعينا فى هذا الصدد بعلم الاجتماع الأدبى فيوزعان الرواية على مائة قارئ وقارئة من مختلف الأعمار والمهن ومستويات المعيشة ويستخلصان انطباعاتهم حول الرواية من خلال أجوبتهم على مجموعة من الأسئلة الموضوعية الخاضعة للشروط السوسولوجية المعتمدة . وكان من الممكن للكاتبين - زيادة فى الاحتياط وبعدا عن مواطن الشبهة - أن يرصدوا فى إحصاء دقيق نتائج القراءات المختلفة التى قام بها النقاد خلال ثلاثين عاما مرت على ظهور الرواية لأول مرة فى « الأهرام » . وإنطلاقا من هذا التعدد المركب للقراءة يستطيع صاحبيا البيان الحصول على

« مدخل منهجى أولى » لاستكشاف العالم الروائى لأولاد حارتنا دون اللجوء إلى الإسقاط الذاتى لرؤية شخصية هى بمثابة «الحكم قبل المدافلة» . والإسقاط فى البداية والنهاية لا يجعل من «أولاد حارتنا» رواية رمزية ، لأن ما يدعوه الكاتبان رموزا ليس بالنسبة لهم أكثر من « أقنعة » ما دام جيل هو موسى ورفاعه هو عيسى وقاسم هو محمد ، وهكذا . وفرق كبير بين الرمز والقناع .

هذا يعنى على الوجه الآخر أن الباحثين قد تخليا عن البحث فى الرواية إلى البحث فى الضمير . ذلك أن المصادرة على المطلوب بالقول أن هذا ما « يقصده » الكاتب هو حكم غير قابل للنقض على النيات ، ولا بأس من إعلان الحثثيات بعد صدور الحكم . وهذا هو أساس الإنزهاب واغتيال حرية الفكر . إن هذا البيان الثانى كالبیان الأول يتسم بالهدوء ويزيد عليه بالمنهجية والعلم ، ولكن العلم بالشئ فى هذه الحال يستدرج الثقة إلى مقتلها ، والمنهجية تُوظف فى أحكام القتل .

وحول هذه المنهجية المزورة وذلك العلم المزيف ، أسوق بقية الملاحظات التمهيدية ، فاستاذن الأستاذين فى القول بأن سلامه موسى لم يكن ماركسيا قط ، وإنما كان الرجل طيلة حياته اشتراكيا ديموقراطيا أقرب إلى المدرسة الغابية التى انخرط فى صفوفها عمليا قبل نهاية العقد الأول من هذا القرن عندما عاش فى بريطانيا حتى عام ١٩٠٩ وكتب من هناك « مقدمة السوبرمان» . وفى عام ١٩١٢ نشر كتابه عن الاشتراكية . و « المجلة الجديدة » التى كتب فيها نجيب محفوظ وأصدرها سلامه موسى منذ نهاية ١٩٢٩ إلى نهاية ١٩٤٢ كانت للنزب الاشتراكى الديموقراطى ، بامتياز . وحين أراد بعض الشباب تحويلها إلى منبر أكثر راديكالية أعطاهم المجلة وتركهم . هذه هى الحقيقة التاريخية الثابتة إذا شئنا العلم . ونجيب محفوظ الذى تربى فعلا فى « المجلة الجديدة » التى نشرت له مقالاته وترجمته لكتاب جيمس بيكى « مصر القديمة » وروايته الأولى « عبث الأقدار » تشهد بأن الرجل أيضا لم يكن ماركسيا قط ، ولم يتحول إلى الماركسية فى أية مرحلة من مراحل العمر . وكتابات من « المجلة الجديدة » عام ١٩٣٠ إلى «الأهرام » عام ١٩٨٩ تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن نجيب محفوظ من المنتمين سياسيا إلى الوطنية المصرية صاحبة شعارات الاستقلال والليبرالية والتى

كان يجسدها حزب الوفد القديم . وفلسفيا من المتأثرين بعصر التنوير الأوروبي للسابق على الماركسية . وإن فليس من النزاهة العقلية ولا من الضمير الأخلاقي تصوير الرجل على غير حقيقته . ولو أنه كان ماركسيا لما تردد في إعلان تلك لحظة واحدة . غير أن تقديم نجيب محفوظ في هذا الإطار إلى الرأي العام الإسلامي ، إنما هو حكم مضمهر بإرسال أوراقه إلى المفتي ، كسلمان رشدي تماما .. ذلك أن الإلحاد يرادف الإرتداد ، وعقوبة المرتد لا تحتاج إلى بيان . فضلا عن ذلك فإن ماركسية نجيب محفوظ المزعومة هي قراءة سابقة على القراءة ، ولكنها قراءة إرهابية .

يبقى إنني أستأنن الاستاذين في أن أحزن على التنوير المنهجي والعلم المزيف ، إذ لم يتحررا الدقة في الإستشهاد بـ « مراجع » و « وقائع » لا وجود لها . ليس هناك كتاب سوفياتي أو غير سوفياتي يدعى « محمد خرافة رجل لم يكن » ، وليس هناك كتاب باسم « رجعية الإسلام » . لقد وقع الكاتبان ضحية أكاذيب ميثوقة أو مدسوسة في المرجع الذي أشارا إليه . وهذا « اللس العلمي » إن جاز التعبير الساخر ، تخصصت فيه بعض الجهات التي أرى بالمؤلفين الإنتساب إليها ، وإن كنت أرجح إنهما وقعا في حبالها عن طريق الخصومة المشتركة للعدو المشترك ، أو ما يتصور أن أنه «عدو مشترك» .

وكذلك فإن صاحبي « الطريق إلى نوبل » قد ضللا الطريق مرة أخرى إلى المنهجية والعلم حين اكدا أن حيثيات نوبل محفوظ تقول أنه تأثر بماركس وداروين وفرويد . ومعروف للخاص والعام أن حيثيات نوبل لن تنتشر إلا بعد نصف قرن . ومعروف أكثر أن البيان الموجه الذي صاحب إعلان الجائزة لم ينكر قط الذين أثروا في نجيب محفوظ . وهو بيان منشور في جميع الصحف المصرية ، فلماذا اللجوء إلى هذه الأساليب إلا إذا كانت الحجج الحقيقية بلغت من الضعف حداً استوجب اختراع عناوين كتب لم تكتب وأسماء مفكرين لم يرد ذكرهم في بيان نوبل . ولكن طالما أنه ليست هناك حيثيات لحكم الإعدام الذي وقع قبل المحاكمة ، فكل شيء مباح .

ويبقى من ملاحظاتي الأولية أن الكاتبين يؤكدان — دون حذر — إن نجيب محفوظ كتب « أولاد حارتنا » عام ١٩٥٩ في مستهل « المد الشيوعي والعلماني في مصر » (ص ٩٩) . هل تعرف أيها القارئ ماذا حدث فعلا

عام ١٩٥٩ ؟ لقد قام جهاز الأمن الناصري بأوسع وأبشع عمليات اعتقال للييسار المصري بكل تياراته وللديموقراطيين الليبراليين بشتى اتجاهاتهم . نعم حدث ذلك عام ١٩٥٩ وتاملوا « المد » فقد استمر للتعذيب حتى الموت والإعتقال فى الصحراء النائية حتى منتصف عام ١٩٦٤ فهل يجهل محمد يحيى ومعتز شكرى حقا هذا التاريخ الأسود ؟ أم أن الخصومة الفكرية والسياسية تصل بهما إلى حد قلب الحقائق رأسا على عقب ؟ إن اليساريين والديموقراطيين المصريين يذكرون فى كل وثائقهم وأدبياتهم ما لحق بالإخوان المسلمين من عسف واضطهاد وقهر ، فلماذا يبادلهم الإسلاميون هذه الأمانة بالزيف والتزوير ؟

تفضى بنا هذه الملاحظات إلى الجزء الثانى من كتاب « الطريق إلى نويل عبر حارة نجيب محفوظ » حيث ينفرد بنا محمد يحيى وحده من ص ١٠١ إلى ص ١٤٧ فيقدم لنا - وهو مدرس الأدب الإنجليزى فى جامعة القاهرة - دراسة نقدية لرواية « أولاد حارتنا » . ونحن نعرف للمرة الأولى من هذه الدراسة أن الجماعات الإسلامية دعت إلى عقد ندوة فى أحد المساجد لمناقشة الرواية (ص ١٠٦) . ثم إننا نعرف أيضا للمرة الأولى أن تكريم نجيب محفوظ فى بطريكية الأقباط الارثوذكس بمناسبة فوزه بجائزة نوبل قد أغضب الجماعات الإسلامية ، وذلك فى مجال المقارنة بين هذا التكريم للمسيحى الرسمى وبين دعوة مجمع البحوث الإسلامية فى الأزهر إلى الإبقاء على حظر نشر « أولاد حارتنا » .

وبالرغم من الصفة الأكاديمية لمحمد يحيى فإنه يضع لنا منذ البداية ثلاث مسلمات غير أكاديمية هى :

١ - إنه يجب أن نتلمس الدافع إلى نشر الرواية عام ١٩٥٩ « فى سياق تحوّل ثقافى موعز به رسميا إلى الفكر الشيوعى والعلمانى بوجه عام ضد الإسلام كدين »

٢ - « إن الأستاذ محفوظ قد كتب هذا العمل بناء على إيهامات خارجية أو لإرضاء قوى أصبحت تسيطر فى وقت الكتابة على الساحة الثقافية ومنابر النقد والتقويم والدعاية للكتاب أو ضدهم » (ص ١٠٧-١٠٨) .

٢ - .. ولكن ما سيطر على التقييم الإيجابي لأولاد حارتنا إلى حد منع جائزة نوبل على أساسها هو احتمال هذا العمل على تصور يعلن موت الآلة وانتهاء دور الأديان في الحياة البشرية » .

هذه المسلمات الثلاث تنهاوى من قبل أن نبدا الرحلة النقدية لأنها إعتمدت ، فى أحسن الأحوال ، على افتراضات غير صحيحة حتى لا أقول إنها إدعاءات منسوبة على الباحث ، فالنظام الناصرى لم يكن شيوعيا ولا قريبا من الشيوعية فى أى وقت ، بل لعل العكس هو الصحيح . والفترة الواقعة بين ١٩٥٩ و ١٩٦٤ كما سبق أن ذكرت هى أسوأ فترات عدائه للشيوعية . والذين كانوا يسيطرون على الساحة الثقافية فى تلك الفترة هم العقاد وعزیز أباطة وصالح جودت ويوسف السباعى وعبد القادر حاتم وغيرهم من أساطين خصوم الفكر الاشتراكى . أما « نويل » فلم يُعرف عنها قط إنها زعيمة الإلحاد أو داعية له أو إنها تتخذ منه مقياسا . والفائزون بها تتعدد اتجاهاتهم الفكرية والفنية ، بالرغم من كل ما يمكن توجيهه إلى الجائزة من ملاحظات . والآن ، فإن هذه المسلمات لا تصلح أساسا معياريا لتقييم « أولاد حارتنا » . ومع ذلك ، فلنقرأ الناقد ماذا يقول :

يقول إن ثمة إلها قد مات بالفعل ، هو إله المسيحية الغربية : « إن الإله الذى مات فى الحقيقة هو التصور الغربى المسيحى التجسيدى عن الإله الذى لم يصمد » (ص ١٣٠) أمام العلم . « أما التصور الإلهى فى الإسلام المعتمد على كتاب لم يهتز بالنقد والتصحيص والمتخذ من العلم كنشاط بحث عقلى نليلا مساندا له فلم يصب بالموت » (ص ١٣١) . ويؤكد الناقد أن « أولاد حارتنا » تروى قصة موت هذا الإله ، ولكن هذا الأمر « لا يشير إليه أحد » (الصفحة ذاتها) . ولا يدع مجالا للبس فيقول حرفيا « موت الإله الذى يدور عنه الحديث إذن كعبارة ومغزى رواية أولاد حارتنا هو موت الإله الغربى أو التصور المسيحى عن الإله . ومعركة العلم ضد هذا الإله كما يصورها الجزء الخاص بعرفة لم تقع فى حارة مصرية أو وقف يقبع تحت جبل المقطم القاهرى . وتاريخ عرفة مع ناظر الوقف والفتوات هو تاريخ العلم مع أوربا الإقطاعية ثم الرأسمالية . ومما يلفت النظر أن أحدا لم يعلق على هذا البعد لفكرة موت الإله ، ربما لأن الدعاة لهذه الفكرة يريدون أن ينشروها فى وسط إسلامى ولا يريدون لضحاياهم المستهدفين أن يدركوا بعدها

الغربي الخاص (ص ١٣٢) . هكذا نجد أنفسنا أمام تفسير جديد تماما ينقد الرواية وكاتبها من الإتهام الذي يعنى فى النهاية « ارتدادا عن الإسلام » يستوجب الإعدام .

ولكننا نفاجأ بالناقد يتراجع عن هذا التفسير لمجرد أن نجيب محفوظ أدخل فى صلب روايته شخصية قاسم التى تعادل فى مخيلة الناقد رسول الإسلام . أى أنه على استعداد أن يقبل « أولاد حارتنا » من دون قاسم الذى يراه مقحما و « إدخالا غريبا وحشوا أو مجرد مقالة استشراقية جانبية تريد دمج الإسلام فى زمرة المعتقدات الغربية التى لقيت مصرعها على يد عرفة » (الصفحة ذاتها) . ومعنى هذا ببساطة أن الناقد لا يرى بأسا على نجيب محفوظ فى (تعريضه) بالمسيحية ، ولكنه يرى البأس كل البأس فى تعرضه ، مجرد التعرض للإسلام . وهذا كله فى ضوء تفسيره الدينى للرواية . ولا يكتفى بذلك ، بل يضيف أن المسيحية التى مات إليها هى عقيدة مفروضة من الإستعمار . (حين يقرأ المسيحيون هذا الكلام عن ديانتهم هل من حق بابا روما أو أى بابا أن يحكم بإعدام الكاتب ، كما فعل الخميني بسلمان رشدى ؟) .

ولأن خطيئة نجيب محفوظ فى « أولاد حارتنا » أنه أدخل فى صلبها شخصية قاسم ، فإن « ما يحدث فى أولاد حارتنا ليس تصورا أو رؤية ولو من منطلق علمانى للتاريخ الدينى للبشرية ، بل هو تبرير إيديولوجى واحتفال وتكريس للإستعمار الغربى ونتائجه ممثلة فى إعلان موت وانتهاى الأديان ولاسيما الإسلام لتحل محلها الأديان الغربية الجديدة وهى مذاهب العلمانية » (ص ١٣٣) . هنا لابد من رصد الإرتباك الفكرى الذى وقع للناقد وهو يحاول جاهدا التوفيق بين المتناقضات . لننتذكر أنه أكد لنا فيما سبق أن الإله الذى مات هو الإله المسيحى الغربى ، فكيف يصبح نجيب محفوظ « عميلا » لهذا الغرب المسيحى فى روايته ؟ ثم كيف يستطرد ويستترك قائلا إن الرواية أعلنت « موت وانتهاى الأديان » ويضيف « لاسيما الإسلام » ؟ الجواب المضمربون إفساح هو أن الناقد لا يأخذ على الرواية سوى أن صاحبها لم يجعل من الإسلام بديلا لكل العقائد ، وبالأذات فى الغرب . إن ما يهيمه هو « الغرب » انبهارا به ورغبة فى السيطرة عليه عن طريق الدين ،

لأننا لسنا في عهد الفتوحات العظمى . هذا هو المسكوت عنه . لذلك رأى الحارة كلها حارة غريبة ، وأن ما لحق بها من ديكور مصرى ليس أكثر من غش . ولذلك أيضا فهو يشرح كتاب قاسم (= القرآن الكريم) ليصبح بديلا لكتاب عرقه السرى .

ومن ثم يصبح الإسلام هو الدين والعلم المؤهل لأن يحل مكان الأديان الأخرى .

هذا الرؤية النقدية لمحمد يحى ليست رؤية إسلامية على الصعيد الفكرى وليست رؤية أدبية على الصعيد الخيالى .. فالرؤية الإسلامية يعينها البشر ونظام الحكم ، وهما الأمران اللذان تعرضت لهما « أولاد حارتنا » بوضوح لا يحتاج إلى ستار دينى أو علمانى . إن موضوع « أولاد حارتنا » الأول والآخر هو الإنسان ونظام الحكم ، مستهدفاً البحث عن العدل والحرية . هذه هي القضية . وهي القضية التى هرب منها الناقد هروباً كاملاً . أما الرؤية الأدبية فقد غابت كلياً منذ اقترح الناقد رواية أخرى غير التى كتبها نجيب محفوظ ، فحين يطلب حذف شخصية أو حدث أو مجموعة من المواقف ، فهو فى حقيقة الأمر يلغى الرواية ويخطط لرواية لم يفكر فيها ولم يكتبها نجيب محفوظ ..

ومع ذلك ، فهذا البحث هو استكمال جاد لبيان الإسلام السياسى حول نجيب محفوظ ، لا يفقد الوضوح أو الصراحة .

ويتكامل البيانات ، الأول حول سلمان رشدى والآخر حول نجيب محفوظ ، كإن الكتابين عن أمر واحد ، بالرغم من أن هناك من يؤكد أن بعض الإعلام الغربى قد استغل واقعة رشدى ليسدل ستارا كثيفا من الدخان الأسود على الفائز العربى بجائزة نوبل ١٩٨٨ . أى أنهم (نجحوا) فى استخدام رشدى لضرب أية احتمالات لصعود نجم الثقافة العربية فى العالم بعد فوز نجيب محفوظ . وهناك من يؤكد أيضا أن الخمينى أراد أن يسترد طريقه الخارجى . ولكن النتيجة كانت هزيمة جديدة على جبهة العقل .

القسم الرابع

الطائفية هاوية العقل

١- أساطير مصطفى محمود حول 'الغزو' الثقافي

فى مقالين متتاليين نشرهما الأهرام للدكتور مصطفى محمود (١٦-٧/١٩٩١) يشن الكاتب حملة عنيفة على ما أسماه بالغزو الثقافى الذى أضمر غاية الضرر بحاضر مصر وما زال قادرا على تهديد مستقبلها.

وقد تصورت فى البداية أن الكاتب يقصد بالغزو الثقافى ما درجنا على تسميته بالإرهاب السياسى أو فكر الجرائم التى لم يعرفها تاريخنا من قبل أو فكر المخدرات التى انتشرت على نحو غير مسبوق أو فكر اللامبالاة الجماعية والإبتعاد عن أى عمل عام والإحتصار فى دائرة الهموم الشخصية والمصالح الضيقة المباشرة . هذا الفكر أو ذاك يصلنا عبر المسلسلات المهداة لأجهزتنا الإعلامية السموعة والمرئية والمنشورة فى مجلات أنيقة وكتيبات لامعة تصورت أن الكاتب يقصد هذا كله وغيره بالغزو الثقافى ولكنى فوجئت به يحدد إحدى فترات تاريخنا وإحدى تجاربنا الاجتماعية وبعض الأفكار والقيم والمبادئ حول العدالة والمساواة باعتبارها الغزو الثقافى . وكان الظلم ليس غزواً وكان العدالة تحتاج إلى إنن استيراد من الخارج .

وقد لا تكون مجانية التعليم أو الإصلاح الزراعى أو تأمين قناة السويس أو بناء السد العالى أو التصنيع مما يوافق عليه مصطفى محمود أو يرضى عنه . ولكن القول بأن هذه الإجراءات أفكار مستوردة وه غزو ثقافى وسبب ما نحن فيه منذ عقدين من أزمنة ، فإنه قول يتجاوز المسلمات

الاقتصادية والوقائع التي يمكن اختصارها في أن « الفقر والجهل والمرض » عبارة صكها المصريون في الزمن الإستعماري لا في الزمن الناصري .

وكان من حق الكاتب أن يتناول أزمة الديمقراطية في ظل الناصرية ، وكان من واجبه حينذاك أن يشير إلى أن قوى سياسية عديدة أضررت من غياب الحريات .

ولكنه بدلاً من ذلك أعلن أن « الأفكار » اليسارية هي سر المصائب التي ابتلينا بها ، بالرغم من أن السلطة المصرية لم تكن يسارية في أى وقت ، وبالرغم من أن المصائب كانت كبيرة جداً قبل الثورة ولم يكن جلاله الملك وقتها يسارياً ولا كان الاحتلال البريطانى .

ومع ذلك فقد كانت أجهزة الأمن المصرية في المرحلة الناصرية تعتبر مؤلفات ماركس وإنجلز وهارولد لاسكس وانورين بيجان من أدلة الاتهام بالشيوعية ، رغم أن جامعات الغرب تقوم بتدريسها للطلاب ويعتبرها مصطفى محمود غزواً ثقافياً ، أما مؤلفات آدم سميث وكينز وروستو فإنها تدخل في باب الحوار الحضارى ، وهى مؤلفات غربية من أمهات الفكر الاقتصادى الرأسمالى . ولا ضير على مصطفى محمود من إعتناق الفكر الذى يشاء دون المفاضلة بين فكر وآخر من باب « الغزو الثقافى » .. ولا كان ذلك يعنى القمع والشمولية بالرغم من إدانة الكاتب لهما .

وحن نعلم كمصطفى محمود أن الأقلام والمعلومات في برنامج التليفزيونى « العلم والإيمان » هى مواد مستوردة فهل يراها غزواً ثقافياً وماذا يرى في مسلسلات « دالاس » و « نوتس لاندنج » وماذا سيقول عن فتوحات ثورة الاتصال والمعلومات حين تدخل بيوتنا في القريب العاجل . ولكن الكاتب حائر في تعريف الغزو الثقافى لأبعد الحدود . وتنعكس حيرته في التفرقة بين سلامة موسى وطه حسين وبين لويس عوض والعقاد . ويتجاهل أن رفاعه الطهطاوى هو الأب الشرعى لفكر هذا التيار بتنويعاته المختلفة . سلامة موسى لم يقل ما قاله طه حسين في « الشعر الجاهلى » ولويس عوض لم يقل ما قاله على عبد الرازق في « الإسلام وأصول الحكم » ولكن مصطفى محمود يقبض على سلامة موسى ولويس عوض بتهمة كان من السهل على أجهزة الأمن أو النيابة توجيهها لهما لو أنها كانت تهمة

صحيحة ، فالحقيقة التاريخية هي أن كلا الرجلين لم يكونا شيوعيان في أي وقت . كان سلامه موسى كقاسم أمين ينادي بتحرير المرأة ، وكان كالطهطاوي وطه حسين والعقاد وهيكل والمازني يدعو للإنتفاع علي الثقافة الإنسانية في الشرق والغرب وكان كأحمد لطفي السيد يطالب بالديموقراطية وكان كخالد محمد خالد يطالب بالعدالة الإجتماعية ولم «يتطرف» سلامه موسى في الموقف من الغرب عشر ما فعله طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» ولم «يتطرف» في الموقف من نظرية التطور كما فعل إسماعيل مظهر في «النشوء والإرتقاء» ، ولم «يتطرف» في إلزام الأدب والفنون أكثر من إلزام العقاد في «شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي» ولكن سلامه موسى إلى جانب ذلك كله دعا إلى العلم والعقلانية وحرية الفكر ، ودعا إلى الصناعة الوطنية والإقتصاد المستقل كطلعت حرب ، وكافح من أجل الإستقلال السياسي لمصر وجلاء الانجليز عنها . هذا هو سلامه موسى فكيف يصيب غزواً ثقافياً . أما زملاؤه وأمثاله فقادة التنوير!

ولويس عوض أحد أبناء جيل طه حسين والعقاد وسلامه موسى ، وليس أكثر راديكالية من محمد مندور ، ونقده للماركسية منشور في صلب روايته «العنقاء» وفي سياق مقدمته لها . وهو ليس نقداً جديداً ، فمقدماته معروفة في الأربعينات ولا يغيب عن بال مصطفى محمود ، ما معنى التفرقة إذن بين شبلي شميل وسلامه موسى ولويس عوض في جانب وبين طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ في جانب آخر بالرغم من وحدة النبع والمجري والنهر الذي نهل منه الجميع . ليس الوطن والأمة أو الهوية الثقافية الحضارية القومية مشتركة أو مقاربة بينهم ، ليس معنى الثقافة وصورة العالم واحدة أو متقاربة في تراثهم ، بالرغم من إختلاف الدين . كيف يمكن إذن أن تكون أقليتهم غزواً ثقافياً وأغليبيتهم عنواناً على الأصالة .

وفي العمق العميق لا يتصل فكر لويس عوض بفكر سلامه موسى إلا في أقل القليل ، شأنه في ذلك شأن جيل كامل . وربما كان محمد مندور صاحب مقامة «إنتصار إنسان» أقرب إلى سلامه موسى هو وعبد الرحمن الشرقاوي وخالد محمد خالد والغزالي حرب ومحمود الشرقاوي من لويس عوض . ولا ينتمي الربط بين سلامه موسى ولويس عوض إلى أي أساس

موضوعى ، فالأول مفكر إجتماعى أولاً والثانى أديب أولاً ، والأول صحفى والثانى أكاديمى ، والأول عقل علمى موضوعى بارد والثانى أقرب إلى قلب الفنان للتوهج العاطفة المنفعل دائماً ، والأول موضوعه الواقع المائل للعيان فى اللحظة الراهنة ، والثانى موضوعه التاريخ والماضى والثوابت فى الأدب والفكر والحياة يجمعها الطموح إلى التقدم والإنتماء الوطنى إلى مصر ولكن الذى فلسف هذا الإنتماء إلى حضارة البحر المتوسط هو طه حسين والذى استخلص هذا الإنتماء عن التاريخ هو حسين فوزى (سندباد مصرى) وحسين مؤنس (مصر ورسالتها) وشفيق غريال (تكوين مصر) ونعمات فؤاد (شخصية مصر) وجمال حمدان (شخصية مصر - عبقرية المكان) . ولم يكن كتاب سلامه موسى « مصر أصل الحضارة » منذ أكثر من نصف قرن إلا قطرة فى بحر . وكان الأدب المصرى سياقاً إلى الكتابة عن أحمر وإخناطين بأقلام علي أحمد باكثير وعبد الحميد جوده السحار وعادل الغضبان ونجيب محفوظ الذى حصص لعلاقته المعروفة بسلامه موسى صفحات مضيئة فى ثلاثيته (وكان سلامه موسى أول من نشر لنجيب محفوظ ترجمته لكتاب مصر القديمة وأول من نشر له رواية « عبث الأقدار » أما لويس عوض فلم يكن وحده الذى تكلم عن القومية المصرية ، فقد سبقه توفيق الحكيم وغيره . ومن ثم ، فليس من رابط خاص يصل بين سلامه موسى ولويس عوض فى سياق واحد ، وربما كان فتحى رضوان فى كتابه (عصر ورجال) ونجيب محفوظ ومحمد مندور وغيرهم أقرب إلى الرجل وفكره ، إذا شئنا الحقائق التاريخية ولم نضم « شيئاً آخر » .

هذا الشئ الآخر هو الذى استنفذ طاقة مصطفى محمود فى العقدين الأخيرين ، حين لم يكن الماضى ماضياً بعد . وحين كان الفكر المغاير يشكل تحدياً ملموساً . أما الآن ، ولم يعد الكلام عن الماضى أكثر من تصفية حسابات ولم يعد الكلام عن الفكر المختلف حواراً بل قمعاً ، فإن الغزو الثقافى لا يعود تلك الفكر أو الفن الوافد من الخارج ، وإنما يصبح هذا الإضعاف المتعمد لذاكرة الأمة والتشويش على مسيرتها الفكرية بإفتعال معارك لا تملأ فراغاً فى العقل ولا تشبع جوعاً إلى المعرفة .

يبدو أن معارك الأمس في بعض جوانبها ما زالت معارك اليوم ويبدو أيضاً أن معارك الآخرين في بعض مضامينها ما زالت معاركنا نحن . وقد شاء الدكتور مصطفى محمود أن يفسح لغيره مجالاً للدفاع عن أفكاره (الأهرام ١٩٩١/١١/٢) مؤكداً أن الأمة العربية والإسلامية مهددة في أصالتها من الغرب وأن رُسل التغريب هم الكتاب المسيحيون .. فنحن مرة أخرى أمام ثلاثة مسائل : الأولى هي ما يُدعى بالغزو الثقافي ، والثانية ربط التغريب ببناء ديانة واحدة ، والثالثة عنوانها المُركّز سلامه موسى . وهي كما نلاحظ قضايا قديمة « قتلها » الأسلاف بحثاً وتنقيباً وشتماً وإداناً وإتهامات وكنا نظن أننا الآن يازاء قضايا جديدة تفرضها المشكلات الحادة في مجتمعنا والمتغيرات الكبيرة من حولنا . ولكن البعض يشاء أن يبدأ من نقطة الصفر ليكن .

فالغزو الثقافي مقولة إرتبطت بفجر النهضة العربية الحديثة . وقد إرتبطت أيضاً بففاع التيارات السلفية عن نفسها أمام أفكار جديدة وقيم جديدة من المستحيل أن تنفصل عن « التكنولوجيا » القادمة من الغرب . وإذا كانت الحملة الفرنسية قد صدمتنا بالغزاة وأوجعتنا بأسلحتهم ، فقد كنا نحن الذين نهبنا إلى فرنسا نطلب من المعرفة الجديدة أن « تغزو » رؤوسنا . كان محمد علي وسعيد وإسماعيل هم الذين أرسلوا البعثات إلى أوروبا لتتعلم وتتقّف ونفهم ماذا جرى ويجري في العالم ولم تنقطع عن طلب الغزو الثقافي في أي وقت سواء عن طريق البعثات أو تأسيس الجامعات . ومن المفارقات التي لا يريد البعض أن يدرك مغزاها أن هؤلاء الاستعماريين الملاحين كانوا يرفضون تعليمنا وتثقيفنا إلا في حدود تخريج الموظفين ، وأنهم كانوا يرحبون كـ « بالبعثات التي تطلب الحرفة التكنولوجية » . أما العلوم الإنسانية فجامعاتنا الوطنية هي التي باشرت بإرسال أبنائها لإستيعاب مناهجها .. وحسب .. زهر لأمد طويل هو الذي يرسل البعثات إلى الغرب .

ويبدو أن البعض منا يحلوه إسباغ صفة الغزو على كل شيء ما عدا التكنولوجيا ، فأهلاً بالطائرات والسيارات والتلفزيون والتليفزيون والفاكس والاف المخترعات الغربية طالما إنها بعيدة أو مبعدة عن مجال الأفكار ومجال القيم وحتى هذا الوهم مجرد وهم لأن إستخدام الآلة يفرض بصمته المؤثرة على العقل والوجدان تدريجياً ولو دون وعى . غير أن هذا الإلتقسام بين الرغبة فى « إستخدام » التكنولوجيا بهدف المنفعة الحية والمادية المباشرة وبين الإعتزال الفكرى فى بروج مشيدة هو الذى يولد الشروخ النفسية العميقة والإزواجية المستعصية عن الحل .

والقاتلون بالغزو الثقافى يفترضون من حيث لا يدرون أننا كيانات هشة فارغة ، سوف تصاب على الفور من العدوى بأمراض العالم الخارجى . يتصورون أننا مجموعة من الأوانى المفتوحة لإستقبال المطر المنهمر علينا دون قدرة لنا على صدّه ، وكأننا أنوات إستقبال لا حول لها ولا قوة . يتخيلون على عكس منطلقاتهم أننا بلغنا فى الضعف والخور حد الخشية من أى نسمة هواء ، وأن كل من يتشبقون من شعارات تمجيد التراث لم يفعل فعله فينا ، فأى « آخر » يستطيع أن يملأنا بما يشتهى دون أدنى مقاومة . وهى أبشع صورة لتدنى الذات لم يجرؤ « الأجانب » أنفسهم أن يسموها لنا .. فإذا كان الأمر قد وصل بنا إلى حالة العزل أو الحجر الصحى ، فنحن المرضى وليس غيرنا هو الذى يهذبنا بالعدوى ولكن المسكوت عنه لدى أصحاب مقولة « الغزو الثقافى » هو أنه ينبغى فى الوقت نفسه أن ننشط فى غزو الآخرين . وبالرغم من الكراهية للضمرة « للأجانب » فإننا نقيم الأفراح لأى « أجنبى » ينجح فى غزوه أو يتظاهر بأننا غزوانه .

وبالطبع ، فهناك ثقافات منحطة فى العالم الخارجى ، كما أن لدينا نحن أيضاً ثقافات لا تقل إنحطاطاً . أى أن الإنحطاط ليس صفة غربية أو شرقية أو مسألة عرقية تخص شعباً دون بقية الشعوب ولكن الحرية وحدها وليس الجيتو الثقافى هى التى تساعد كل شعب على إختيار ما يرتقى به وتبذ ما يهبط به من أى مكان أت : من الداخل أو من الخارج .

الجيتو الثقافى كائى جيتو - مثلاً وقع لليهود - هو الأب الشرعى للعنصرية ، فإجترار الماضى هو الغذاء المعنوى الوحيد الذى يجعل أهل

الجيتو يتصورون أنهم الشعب المختار وأنهم البداية والنهاية وأنهم "الوحيدون" فى كل شىء وهذه أساطير ، إما أن تتحول بأصحابها إلى الإنقراض أو إلى معسكر عدوانى .

ولم تكن مصر أو العرب أو المسلمون فى أى وقت من المرشحين للإنقراض أو الجيتو العدوانى فقد تفاعلت مصر على مر العصور مع ثقافات الدنيا . ولم يحدث لهذا التفاعل أن أصابها بآى مرض . على العكس تماماً ، فقد كان تفاعلها الحضارى مع اليونان والمسيحية والإسلام وأوربا الحديثة من أسباب نهوضها فى مراحل تاريخية مشهورة ، ولم تنكص قط عن مقاومة الإستعمار ، ولكنها كانت من الذكاء والخبرة والكفاءة والصمود بحيث فرقت دوماً بين الإستعمار والحضارة . وكان أكثر المقاومين للإستعمار بأساً هم أنفسهم أكثر الجميع قدرة على حمل مشاعل الرقى والتمدن .

والحضارة العربية الإسلامية فى أزهى عصورها كانت حواراً خصباً عظيماً بين الثقافات السابقة عليها والحضارات التالية لها . ولم نسمع عن أسلافنا من أنهم أرسطو أو أفلاطون أو فارس أو المسيحية بالغزو الثقافى . كتب الغزالى « تهافت الفلاسفة » وكتب ابن رشد « تهافت التهافت » هذا هو الحوار وليس الجيتو .

ويشهد التاريخ السياسى للعالم الإسلامى أنه حين كان يدخل إبان لحظات الضعف فى الجيتو ، يجتر الماضى ويكل نفسه ، كانت تنطفئ جنة الحضارة وه القوة « ويتكالب عليه من كانوا دونه فتوة وإزدهاراً . أما فى مراحل الإنفتاح على العالم والتفاعل بلا حدود مع الآخرين ، فقد كان العرب والمسلمون فى مقدمة المشهد الإنسانى .

هذا الإنفتاح يستند على قوة معنوية من الثقة بالنفس وبمسيرة الإنسانية مما يقتضى الخروج من القوقعة - الفخ - إلى رحاب العالم الواسع . وهى القوقعة التى كان بعض الأجانب ، وربما ما يزال بعضهم ، يشجعنا على البقاء داخلها وإغلاقها بإحكام . ماذا يحدث فى هذه الحال . هناك واقعتان شهيرتان : الأولى فى القسطنطينية حين كان أهلها يتجادلون حول جنس الملائكة حتى طرق عليهم محمد الفاتح الأبواب والواقعة الثانية حين

كان أهلنا كما يصفهم الجبرتي ، فإذا بنابليون بونابرت يطرق عليهم الأبواب .
هذا هو مصير من يتقوقعون في الفخ أو الجيتو الثقافي .

أما الذين يتصورون أو يصورون لنا شكسبير ودانتى وراسين وكورنى
وتولستوى وبوستوفسكى وتشيكوف وفولتير وموليير وبولير وبوشكين
ومايكل أنجلو وبيتهوفن وفاجنر وبيكاسو وهيجل وماركس وتشايكوفسكى
باعتبارهم وغيرهم غزاه لثقافتنا فإنهم يرون بوعى أو دون وعى أن هناك
ثقافة عرقية نقية ، وهذه أسطورة نازية ، لأنه في الواقع ليس من ثقافة في
التاريخ الإنسانى إلا ولها جذور أو فروع في ثقافات أخرى ، ليس من دماء
نقية ، وليس من ثقافة نقية . وكما أن التفاعل بين الأجناس هو الذى أثمر
شعبا كالشعب المصرى وشعباً كشعوب الأمة العربية والعالم الإسلامى ،
فكذلك التفاعل بين الثقافات والحضارات ، هو الذى يخلق ثقافة جديدة قوية .
ونحن الآن لا نتكلم فى القرن للماضى أو فى بدايات القرن الحالى أو حتى
فى منتصفه . وإنما نحن نتكلم فى ظل ثورة جديدة للمعلومات والاتصال
والديموقراطية التى تفتح آفاقاً غير مطروقة للمعرفة لا يستحقها إلا الذين
يشاركون فيها من خارج الجيتو ودون أوهام عنصرية عن الذات أو الآخرين
ودوار الأنداد لا يبدأ بهذا الإحساس المدمر ، إننا مغزويون من الآخرين
لا محالة . وإنما يبدأ ويثمر حين نقطع العهد على أنفسنا بأنه ليس فى
الوجود من يحتكر الحقيقة كلها أو أنه يحتكرها بمفرده ، وأن من أبسط
حقوق الإنسان حقه فى المعرفة دون وصاية من أحد .

٢- لا مكان للجيتو في العصر الجديد

فى الماضى كان من الممكن أن تغلق الباب الذى يأتينا منه الريح فنستريح ، أما اليوم فلم يعد ذلك ممكناً . لا قبل لنا بصد الرياح الأربع عن الدخول إلى بلادنا . لا بسبب غزو وهمى مقترض بل لأن « الإكتفاء الذاتى » فى أى شىء أضحى أسطورة . نحن مضطرون للإتصال المستمر بالعالم ، ولسنا مختارين . من أجل كافة مقومات الحياة الاقتصادية والصناعية والزراعية والصحية . نحن نرتبط بالعالم إرتباطنا بالوجود والمصير . وقد زادت حاجة شعوب العالم لبعضها البعض فى العقود الأخيرة نتيجة تشعب وتعقد الثورات العلمية والتكنولوجية . وأيضاً المعرفية لم يعد ممكناً أن نقيم علاقتنا بالآخرين على أساس السلطة الإقتصادية مجردة من تشابكاتها التى لا تحصى بالمعرفة . بل لقد تطور الأمر وأمسينا نحن الذين نلج فى طلب المعرفة ، بينما الآخرون كعادتهم يريدون حصر العلاقة فى السوق والبيع والشراء ولكن هذا « السوق » نفسه يحتاج إلى المعرفة . وهى بدورها ليست محصورة فى الكليات الإقتصادية وحدها ، فقد اتصلت « العلوم » وتفرعت بحيث لم تعد « الخدمة المعرفية » قابلة للتفكيك إلا من قبيل الأداء الإجرائى .

المعرفة الاقتصادية تشتمل ضمناً على المعرفة الاجتماعية والمعرفة الاجتماعية تحتوى ضمناً على المعرفة الأخلاقية والمعرفة الأخلاقية تتضمن منظومات القيم وأنساق التنويع والحس الجمالى ، وهكذا أصبح شراء سيارة أو ثلاجة كائى برنامج إذاعى أو تليفزيونى ليس استخداماً فقط للتكنولوجيا ، وإنما هو حوار فى الوقت نفسه مع « أفكار » عن معنى الزمن والجمال والإنتاج والإستهلاك . ليست التعميلية التليفزيونية مجرد حكاية تشد حلقاتها الانتباه من يوم إلى آخر . وإنما هى ممثلون وممثلات وأساليب فى الحياة

وأنماط في التفكير وضوابط في السلوك وأشكال من العلاقات ويكبر البيت تستهلك كلها «زمناً» من عمر المتفرج ومن ذاكرته ومخيلته ومحاورة قيمه ومشاعره ، ولايختلف البرنامج الإخباري أو العلمي عن أى مسلسل من حيث المكونات التي تصوغ العقل وتصنع الوجدان ، تملأ الحاضر وتحجز مكاناً في قطار المستقبل .

وفي ظل ثورة المعلومات والاتصالات المستمرة تتضاعف المعرفة في زمن قياسي - مرة كل سبع سنوات تقريباً - ولكن هذه الثورة التي تهدد من ينفصل عنها بالسجن في ريف الحضارة والإنقراض التدريجي هي نفسها التي تخلق أدوات التواصل وهمزات الوصل بدءاً بالأقمار الصناعية للبيت المباشر وانتهاء بما لا يدري أصحابها .

ليس في مصلحتنا إذن ولا نحن نستطيع الانفصال عن العصر ، فلن يتركنا أحد أسرى الجيتو لأن التطور وصل بالبشرية إلى مرحلة يضر فيها الجيتو أينما وجد بمصالح العالم الحيوية . لم يعد هناك وقت ولا مكان لترف الاختيار بين الجيتو والاتصال بالعالم ولم تعد « الخصوصية » إلا الأسلوب الذي يميزنا في أسلوب الاتصال وليس الإنقطاع ، أسلوب التفاعل مع الدنيا وليس القطيعة . لم تعد الخصوصية مرادفاً مذهباً للعنصرية وعقدة الإحساس بالتفوق أو لتغطية النقص ، وإنما أصبحت طريقاً للإرسال والإستقبال والمشاركة في بناء العالم الجديد . لسنا وحدنا المفوضين ببناء هذا العالم ، وليست أفكارنا وقيمنا وحدها خامة هذا البناء . لا مناص من الإقرار بتنوع مصادر الأفكار والقيم ، وأنه لا فيتو على أى مصدر ، ولا إمتياز لمصدر على آخر .. إذا شئنا حقاً الحصول على بطاقة إنتساب إلى الإنسانية الجديدة .

وليس معنى ذلك الإستسلام لقوة الآخرين المعرفية أو لضعفنا أو لأوهامنا عن القوة هنا أو هناك . فالمشاركة تعنى أننا ذات فاعلة ، ولسنا نرات ذائبة في كيان هلامي لا نبصر أطرافه . ولا وجود للذات الفاعلة ولا حتى للآخرين من حولنا ، إلا إذا إمتلكنا سلاح النقد المزدوج من ناحية ، ونقد السلاح المزدوج من ناحية أخرى ، أى إذا تكونت لدينا القدرة علي نقد الذات من عمق الأعماق ، ونقد الآخرين بالدرجة نفسها من القوة ، القدرة على نقد تاريخنا وتاريخهم ، حاضرنا وحاضرهم ، ونقد المسيرة المعقدة

لعلنا بهم وعلاقتهم بنا على أساس أن هذا العالم عالمنا معاً وليس عالمنا وحده أو عالمهم وحدهم . وعلى أساس أنه لا الغرب ولا الشمال هو مركز العالم أو صوته . والآخرين أطراف إهداء . وإنما الحضارة تراكم إنساني من أرجاء المعمورة على مر التاريخ ، فنحن مثلهم شركاء أصليون في بنائها وحين نأخذ عنها فإننا لا « نستورد » بل هو حقنا وواجبنا . هذا هو سلاح النقد المزدوج لذاتنا والآخرين ، كل الآخرين . أما نقد السلاح ، فهو نقد العقل الفاحص المميز سواء أكان عقلنا أو عقلهم ، فلابد من أن قرونا من التراكمات العاطفية اللاعقلية والرواسب من هنا والسلبات من هناك ، قد غطت على أدوات العقل ومحركاته بحيث لم يعد في كامل طاقته على التشغيل ولا كلام عن الإستقلال العقلي والوجداني إلا إذا إعترفنا أولاً للآخرين بهذا الاستقلال ، وإلا إذا استردنا سلاحنا العقلي في نقد الذات والآخرين . وفي معرفة النفس والعالم من برائن الصدا التاريخية والرواسب العاطفية والتراكمات اللاعقلانية . إن حصيلة النقد والإستقلال هي المعرفة التي من دونها تستحيل المشاركة في الحضارة الإنسانية .

ومن المتعذر الحصول على البصيرة اللازمة لهذه الرؤية الموضوعية إلا إذا توافر : المجتمع المدني الحق الذي تستوعب فيه المؤسسات الشرعية المستقلة ذات السيادة نتائج ثمرة المعلومات والإتصال ، ذلك أن التخلف قادر على إستخدام التكنولوجيا لمصلحته . وهناك بيننا من يوظفون أحدث منجزات العلم في خدمة أهداف أقل ما يقال فيها إنها مضادة للعلم . كذلك لا بديل عن مؤسسات الوعي التاريخي التي تناسب الطفرة العلمية - التكنولوجية وأقصد بها مراكز البحث العلمي الحرة من كل قيد لمرجعة تاريخنا وحاضرنا من مختلف الجوانب أنها المراكز التي تضع كل شيء موضع سؤال ، وتكشف عن احتياجاتنا الحقيقية هذه هي مؤسسات البحث عن « الأصالة » التي أضحت مع التكرار الملل غير ذات معنى ، فلقد أشاعوا أنها الماضي وأنها التراث وزعموا أن التراث هو المخطوط والمكتوب منذ القديم ولكن الأصالة التي تتكبد عليها مؤسسات الوعي التاريخي هي واقعنا الراهن بإحتياجاته الحقيقية . وبكل ما فيه من ماضٍ حي ووعود بالمستقبل . والأصالة هي الإستجابة لإحتياجات هذا الواقع ، وليس البحث في أضيابير الماضي . والتراث هو الجزء الحي من الماضي ولا يحتاج إلى « إحياء » لأنه

لم يمت ، ولكنه حاضِر فى أساليب تفكيرنا وطرائق حياتنا ونقدِه جزء لا يتجزأ من أية مشاركة فى العصر الجديد . وهنا أقول أن المعاصرة التى يضعونها فى مقابل الأصالة لا تعنى الغرب ولا التكنولوجيا أو لا ينبغي أن تكون كذلك وكما أن الأصالة هى واقعنا الآن ، وليس الماضى الذى كان ، كذلك المعاصرة هى عالمنا الآن وليس الغرب فى كل أوان . ولا ضرورة لهذه الثنائية المضللة التى تقودنا فى قائمة المطاف إلى التوفيق والتلفيق .

يبقى أن مجتمعنا ليس مدينة فاضلة . القائلون بالغزو الثقافى يفترضون أن الآخرين من أهل الرذيلة . وإننا من أهل الفضيلة . وليس هذا صحيحاً بأى مقياس ، ولا فى أى وقت . إننا كبقية شعوب العالم ، وخاصة ما يسمى بالعالم الثالث . فىنا أخطاء التخلف وبيننا خطايا عصور الإنحطاط وعهود الاستعمار ومراحل الطغيان . لا نستطيع أن نباهى الأمم بأننا الأكثر بعداً عن المخدرات والإختلاس والتهرب والجرائم بأنواعها وليس صحيحاً أن الأجانب هم الذين جلبوا لنا هذه البضائع المستوردة وإنما هناك داخلنا ما يشبه الطبقات الجيولوجية من السليبيات فى الفترات والتاريخ والحاضر على السواء .

ولا يكمن العلاج فى دخول الجيتو لإتقاء الغزو الثقافى القادم من الخارج فى وهما ، ذلك أنه لم يعد للجيتو مكان فى العصر الجديد . وليس أمامنا سوى أن نصبح « عالة » وعيماً على صدر البشرية ، أو أن نصبح أعضاء فاعلين ضمن الأسرة الإنسانية الجديدة .

(٢)

وصل دعاة « الغزو الثقافى » إلى مرحلة التزوير الفاضح حين فرقوا النهضويين تفرقة بينية فقالوا إن ما قام به رفاعة الطهطاوى أو طه حسين مثلاً يدخل فى باب الإصلاح والتجديد ، أما ما قام به شبلى شميل أو سلامة موسى أو لويس عوض فإنه يدخل فى باب التغريب . ومن أعجب العجائب أن « المكافحين » ضد الغزو الثقافى قد استوردوا هذا المصطلح

وشقيقة « التغريب » من لغات وسياقات ليست « منبثقة من واقعنا » ، بل أنهم يستشهدون لإثبات دعواهم بأقوال للغربيين أنفسهم وكأنه لا غبار على الغرب إذا إتفق معنا دون تحييص لهذا الإتفاق ولا إستكشاف لمصدره وأهدافه .

ومع ذلك فإننا على إستعداد كامل لقبول موافقتهم على الطهطاوى وأحمد لطفى السيد ومحمود عزمى وقاسم أمين وعلى مبارك فهم الأكثر تأثيراً فى الشعب والثقافة من شبلى شميل أو سلامة موسى . ولكننا قبل ذلك سوف نعرض لواقعة تاريخية حدثت عام ١٩٠٧ حين كان سعد زغول وزيراً للمعارف وقرر تعليم اللغة الإنجليزية فى المدارس واستخدامها فى تدريس المواد العلمية ، فقبول قراره بهجوم الخائفين من الغزو الثقافى . قال سعد زغول «إن الحكومة لم تقرر التعليم باللغة الأجنبية إلا ليتقوى التلاميذ فيها وعليهم الإستفادة من المدنية الأوربية ويفيدوا بلانهم ويقووا على الدخول مع الأجانب فى معترك الحياة » (الهلال إبريل ١٩٠٧) . وفى هذا العدد نفسه رد عليه جورجى زيدان - صاحب للسلسل الروائى عن تاريخ الإسلام - قائلاً « إن الإنسان ضئيل بجنسيته ، حريص على قوميته مهما يكن شأنها من الضعف حتى الأمم الهمجية . فكيف بالعرب وتاريخهم مجيد يوجب الفخر لمن ينتسب إليه من أصحابه ... وليس هناك وجه للمقارنة بينها (اللغة العربية) وبين لغة الهنود الحمر الذين يتخنون الانجليزية . أما اللغة العربية فإنها لغة تمدن وعلم ودين وهى من أرقى لغات الأرض فضلاً عن إرتباطها بالدين الإسلامى » . هذا ما رد به جورجى زيدان المسيحي اللبناني على سعد زغول تلميذ الإمام محمد عبده وقائد ثورة ١٩١٩ . ولست أفصل هنا بين المخطئ والمعيب ولكنى أستشهد بزعيم مسلم وقف إلى جانب لغة «التغريب» وكاتب عربى ليس مسلماً وقف إلى جانب لغة الضاد ، وكيف لا وهو صاحب الكتاب الرفيع الشأن « تاريخ أداب اللغة العربية » . غير أن الترجيح الأقوى هو أن النهضة قد عرفت إجتهدات عديدة ووسائل مختلفة لتحقيق غاياتها : تحرير العرب سياسياً واجتماعياً وثقافياً من الإستعمار والتخلف . وقد كان التعلم من الميراث الوطنى والقومى والإنسانى فى مقدمة وسائل التنوير .

لذلك كان رفاعة الطهطاوى هو أول من نقل إلى العربية الدستور الفرنسى ضمن مؤلفه الهام « تخليص الإبريز » (١٨٢٤) . وهو أول من قام بتعريب القانون المدنى الفرنسى عام ١٨٦٨ . وأول من « ترجم روح الشرائع أو القوانين » لونتسيكيو وكتاب « قدام الفلاسفة » عام ١٨٣٦ و « المنطق » عام ١٨٢٨ . وكتاب لم ينشر باسم « أصول الحقوق الطبيعية » ومن الصعب أن يكون إختيار هذه الأعمال محض مصادفة ، خاصة وأن بقية ترجماته التى بلغت حوالى العشرين كتاباً دارت حول التكنولوجيا والجغرافيا بإستثناء كتاب واحد يلفت النظر عن « تاريخ قدام المصريين » وقد طبع عام ١٩٢٨ . نحن إذن أمام معرفة غربية عن العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية ، بالإضافة إلى إهتمام خاص بمصر القديمة . وهو الإهتمام الذى تدعمه قصائده ومنظوماته الوطنية المصرية . أما مؤلفاته التى بدأها فى باريس بـ « تخليص الإبريز » فقد استكملها بـ « مناهج الالباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية » ١٨٦٩ و « المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين » وقد طبع عام وفاته ١٨٧٢ وغير ذلك من أعمال تفصح عنها هذه الكلمات الدالة . « إن مخالطة الأغرب ، لا سيما إذا كانوا من أولى الالباب ، تجلب للأوطان المنافع العمومية ... والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التى لا ينكر إنسان أنها تجلب للإنس وتزين العمران .. فهم يعرفون التوفير وتبدير المصاريف حتى أنهم دونوه وجعلوه علماً . والتياتر عندهم كالمدسة العامة فيها يتعلم العالم والجاهل . ويتعلقون بالحرية حتى أنه لا تطول عندهم ولاية ملك جبار ولا وزير أشتهر بينهم أنه تعدى مرة وجار .

ولعلنا لاحظنا أن الطهطاوى لم يفصل بين المادة والروح ولا بين التكنولوجيا والفكر ولا بين الفكر والسلوك . ولم يكن تركيزه على القانون والدستور عبثاً بل إحياء ، تلميحاً وتصريحاً ، بالطريق الذى أسماه محمود عزمى بمدينة القوانين عام ١٩٢٢ إذ إعتبر « القومية المصرية وحدها أساساً لتقنين حقوق المصريين وواجباتهم العامة » ومعنى ذلك « تطبيق التشريع على جميع المصريين مهما تكن أديانهم ومعتقداتهم » عن « يقظة الفكر العربى » لأثير الجندى ص ١٢٧ . هكذا إرتبطت الوطنية المصرية عند صانغها الأول ومن جاءوا بعده بحق المواطنة غير المشروط بدين الدولة وإرتبطت هذه الوطنية

في مرحلة « يقطتها » بالحضارة الحديثة التي لم تتناقض في الوعي الديني حينذاك مع الإسلام ولم يخطر على بال أحد أنها نوع من التغريب ، وإنما خطر على بال الجميع أنها « النهضة » بالوطن .

لذلك إستمر حوار الطهطاوي مع المدنية الغربية ممتداً سواء كرحلة واقعية أو كرحلة خيالية مثل التي قام بها « علم الدين » في رواية على مبارك الذي قال حرفياً ما يلي « ... وعندى من الشوق إلى معرفة أحوال هذه المدينة العظيمة : باريس ، والوقوف على أحوال أهلها ، والتعرف على آثارها الباهرة وصنائعها الزاهرة ما تشد به الحاجة إلى إستطلاع أخبارها ... فلقد إمتازت في التقدم وكثر بها المؤلفون ، ورحل إليها كثير من أهل أوربا ، وخفت فيها العقوبات . فكل إنسان يتكلم بحريته ، ويكتب ما شاء من أحوال الخلق خصوصية أو عمومية سياسية أو دينية .. فظهر فيها رجال ذوو أفكار وإنتشرت كتبهم في سائر الأقطار ، فإنجلت عنهم غياهب الجهل وتميزوا عن غيرهم بالعقل ... وليس علينا من أخلاق أهل باريس وعاداتهم مليحة كانت أو قبيحة ، وإنما علينا إذا رأينا في أوضاعهم وطباعهم وأحكامهم ومبادئهم وغير ذلك شيئاً نافعاً لبلادنا أحصيناه وحفظناه ونقلناه إلى أهل ملتنا ، وأظهرنا محاسنه ، وبيّنا منافعهم ورغبنا الناس فيه ... وغاية مرادى أن أقضى هذه المدة في إستفادة ما ينفع وطنى . وفى نيتى أن أكتب مجموعاً أضمنه كل ما أراه ، وما أستحسنه فى هذه السياحة ليكون تذكرة لى إذا عدت إلى سكنتى وطرفه مجد به إلى أهل وطنى » (الأعمال الكاملة - المجلد الأول - ص ١٠١) . ولئن ننسى بالطبع أن على مبارك هو مؤسس دارة العلوم ومنشئ دار الكتب ، فلا شبهة فى إسلامه أو وطنيته . وإذا كان الطهطاوي أول من ترجم « نبذة من الميثولوجيا » عن الأساطير اليونانية ، فقد كان أحمد لطفي السيد أول من ترجم التراجميون اليونانية وكانت « اليونانيات » بذلك مدخلاً للإرتباط بالثقافة الغربية من جذوره جنباً إلى جنب مع الإرتباط بالثقافة المصرية من ناحية والحضارة الحديثة من ناحية أخرى . هكذا إهتم أحمد لطفي السيد بالانجليزية جون ستيوارت ميل وبالفرنسية فولتير إهتماماً فائقاً لإرتباطهما بمبدأ « الحرية » . وقد تابع طه حسين أستاذة فى « قادة الفكر » و « نظام الأثينيين » ثم فى مجلة « الكاتب

المصري» التي وصلت بين مصر وأوروبا المعاصرتين وصلاً عميقاً . ولم يكن كتاب « فى الشعر الجاهلى » أكثر من منهج فى الحوار بين تراثين وحضارتين . ولم تكن الدعوة إلى حضارة البحر الأبيض المتوسط إلا جسراً لهذا الحوار . ولم يكن « مستقبل الثقافة فى مصر » إلا منبراً أخيراً لفكر طه حسين : لا بديل للإنخراط فى حضارة العصر منذ بداية البدايات ، التعليم .

وبالرغم من أن قاسم أمين كان سكرتير اللجنة التى أنشأت الجامعة المصرية ، إلا أن التعليم لم يكن ميدانه وإنما كان الأساس الذى وضعه الطهاوى وزدهر فى أبنائه وأحفاده : الحرية . يقول قاسم أمين « الحرية الحقيقية تحتل إبداء كل رأى ونشر كل مذهب وترويج كل فكر » و « فى البلاد الحرة قد يجاهر الإنسان ويطن فى شرائع قومه وأدابهم وعاداتهم ويهزأ بالمبادئ التى تقوم عليها حياتهم العائلية والاجتماعية ، يقول ويكتب ما شاء فى ذلك ، ولا يفكر أحد ولو كان من الد خصومه فى الرأى أن يتقص من إحترامه لشخصه . كم من الزمن يمر على مصر قبل أن تبلغ هذه الدرجة من الحرية » و « من ينظر نظراً سطحياً يظن أننا بلغنا من إستقلال الرأى مبلغاً لا ينافسنا فيه أحد ، حيث لا يجد من الأمة أدنى أثر للخوف من الحكومة . ولكنه إذا حقق النظر لا يلبث أن يرى أن حرية الإعتقاد لم تستعمل إلى الآن .. أما المسائل الأخرى الدينية والاجتماعية والمتعلقة بالأحوال الشخصية والعادات والأخلاق فلم يتجه فكر الباحثين إلى إنتقادها ، فهل لم ير أحد منهم فيها عيباً ينتقد ؟ كلا ، وإنما هم يرون العيوب ولا يجراؤن على إظهارها » (قاسم أمين لوداد سكاكينى ص ٥٧ - ٥٩) .

هؤلاء جميعاً مصريون مسلمون ، مجرد أمثلة على النهضة التى إرتادوها وشاركهم فيها بعض المسيحيين العرب والمصريين دون مزايدة ولكن دون تراجع . إذا كانت هذه الأفكار والأنفعال تجديدياً وإصلاحاً فليس من غزو ثقافى أو تغريب .

٣- 'قطعة من أوروبا'

بناء الأوبرا وهدم الديمقراطية

كان الخديو إسماعيل أول من نادى بمصر « قطعة من أوروبا » وكان قصده الواضح البسيط أن تتقدم البلاد كما تقدمت أوروبا ، ولكنه لم يكن يعى من هذا التقدم سوى القشور ، وما كان يوسعه أن يدرك وسائل هذا التقدم فضلاً عن غاياته . ومع ذلك ، فإن أوروبا لم تسمح له إلا بالقروض والتدخل المباشر فى السياسة المصرية ، وإنتهى الأمر بخلعه من السلطة عشية إقرار دستور لم ير النور .

هذه الواقعة التاريخية تثبت دون لجاج أن الغرب قد يسمح ببناء دار الأوبرا ، ولكنه لم يسمح فى ذلك الوقت ببناء الديمقراطية . وهذا ما يفسر لنا ارتباط فكر النهضة الأولى بالوطنية المصرية فى مواجهة الإحتلال والتقدم والتحديات ، فى مواجهة التخلف والديموقراطية فى مواجهة الطغيان . وكانت أوروبا الإستعمارية على إستعداد للغزو المسلح ومساندة الطغاة والإبقاء على التخلف ، ولم تكن على إستعداد لأن تأخذ حضارتها وأفكارها طريقها المزيج إلى العقل والواقع .

لذلك كان الذين أخذوا عن هذه الحضارة ودعوا إلى هذه الأفكار من كبار الوطنيين وأصلبهم ، وليسوا من رسل التغريب ولا من ركانز ما يسمى « الغزو الثقافى » .

وإذا كان التقليد الرئيسى فى النهضة منذ رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك إلى حسين فوزى وتوفيق الحكيم هو الربط بين الوطنية المصرية

والحضارة الغربية ، فإن طه حسين كان أول من صاغ إتجاهاً نظرياً فى كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر » عام ١٩٣٨ حول إنتماء الهوية المصرية إلى حوض الحضارات فى البحر الأبيض المتوسط .

فى كتابه ذاك يطرح طه حسين السؤال كأنه يشهر السيف القاطع «مصر من الشرق أم من الغرب وأنا لا أريد بالطبع الشرق الجغرافى والغرب الجغرافى ، وإنما أريد الشرق الثقافى والغرب الثقافى » (ص ٧) ويجيب مرتين : الأولى « أن العقل المصرى قد إتصل من جهة باقطار الشرق القريب إتصالاً منظماً مؤثراً فى حياته ومثأثراً بها ، وإتصل من جهة أخرى بالعقل اليونانى منذ عصوره الأولى إتصال وتعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع فى الفن والسياسة والاقتصاد » . وفى المرة الثانية أجاب « إن العقل المصرى منذ عصوره الأولى عقل إن تآثر بشئ، فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط وإن تبادل المنافع على إختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط » (ص ١١) .

لم تات العبارة الأخيرة ميثاً أو بالمصادفة والتداعى . وإنما هى لب الباب فى « نظرية » طه حسين ، ولكن الربط بين مصر وجذور الغرب - الحضارة اليونانية - كان مشروطاً بأن « اليونان فى عصورهم الراقية ، كما كانوا فى عصورهم الأولى ، يرون أنهم تلاميذ للمصريين فى الحضارة وفى فنونها الرفيعة بنوع خاص » (ص ١٢) وهو الرأى الذى قال به برنال الإبن بعد نصف قرن من كلام طه حسين فى كتابه البالغ الأهمية والإستثناء « أثينا السوداء » (لندن - جزءان ١٩٨٧ و ١٩٩٠) . ولكن طه حسين يتابع أن «أسرة العقل المصرى » هى أسرة الشعوب التى عاشت حول بحر الروم «وقد كان العقل المصرى أكبر العقول التى نشأت فى هذه الرقعة من الأرض سناً وأبلغها أثراً » (١٤) .

إذا جاز أن نضفى على هذا التفكير صفة « الوطنية » ، هل هناك وطنية أعلى منه مقاماً . نضطر إضطراباً لهذا السؤال قبل أن نقرأ للرجل نفسه بعد صفحتين « ومن المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا

قواماً لتكوين الدول » (ص ٢٦) . و « المسلمون قد فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة ، وهو أن السياسة شيء والدين شيء آخر ، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوموا على أى شيء آخر » (ص ١٧) ثم يعود إلى التأكيد بأن العقل المصرى قد نشأ مصرياً وأنه « من السخف الذى ليس بعده سخف إعتبار مصر جزءاً من الشرق » (ص ١٨) وهو يقضى أن يكون الدين قد غبر من عقول البحر المتوسط ، فالمسيحية شرقية والإسلام كذلك ، وكلاهما تفاعل مع العقل اليونانى القديم « فلا ينبغي أن يفهم المصرى أن بينه وبين الأوربيين فرقاً عقلياً قوياً أو ضعيفاً ، ولا ينبغي أن يفهم المصرى أن الشرق الذى ذكره كبلنج فى بيته الشهير (الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا) يصدق عليه أو على وطنه العزيز . ولا ينبغي أن يفهم المصرى أن الكلمة التى قالها إسماعيل وجعل بهامصر جزءاً من أوربا قد كانت فناً من فنون التمدح أو لوناً من ألوان المفارقة . وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا ، فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على إختلاف فروعها وألوانها » (ص ٢٦) . ويتذكر طه حسين ما قاله الشاعر الفرنسى بول فاليرى ذات يوم من أن العقل الأوروبى يتميز بثلاثة عناصر : اليونان والرومان والمسيحية ، وتسأله فلو أريدنا أن نحلل العقل الإسلامى فى مصر وفى الشرق القريب أفتراه ينحل إلى شيء آخر غير هذه العناصر التى انتهى إليها تحليل بول فاليرى ؟ (ص ٢٩) ثم يجيب بل إننا « شركاء الأوربيين فى تراثهم العقلى على إختلاف ألوانه وأشكاله وفى تراثهم الدينى على إختلاف مذاهبه وطقه وفى تراثهم المادى على إختلاف ضروبه وأنحائه » (ص ٤١) .

هل معنى ذلك أن الثقافة المصرية إحدى الثقافات الأوروبية .

كلا ، بالقطع وإنما الثقافة المصرية تنفرد بخصال وأوصاف أولاهما « أنها تقوم على وحيثنا الوطنية وتتصل إتصلاً عميقاً بنفوسنا المصرية الحديثة كما تتصل إتصلاً قوياً عميقاً بنفوسنا المصرية الحديثة كما تتصل إتصلاً قوياً عميقاً بنفوسنا المصرية القديمة » (ص ٥٢٩) وهى تتصل كذلك بالمستقبل وتدفعنا اليد دفعاً « ولك أن تنظر فى أى لون من ألوان العلم

والأدب والفن التي تدرس في مصر والتي ينتج فيها العلماء والأدباء والفنانون المصريون ، فترى أنها مطبوعة بالطابع المصرى القوي الذي لم يستطع الزمن أن يمحوه (...) فسترى فيها الإعتدال والذي يأبى على الحياة المصرية أن تسرف في المحافظة كما يأبى عليها أن تسرف في التجديد . ثم سترأها قد إتخذت اللغة العربية المصرية لها أداة مرنة أنيقة رشيقة لا تنبى عن الذوق ولا تتجافى عن الطبع ولا تكلف قارئها مشقة وجهداً (...) لمصر مذهبها الخاص في التعبير كما أن لها مذهبها الخاص في التفكير (...) وإذا أردت أن تحلل الثقافة المصرية إلى عناصرها الأولى فهذه العناصر بيّنة واضحة هي: التراث المصرى الفنى القديم وهى التراث العربى الإسلامى وهى ما كسبته مصر وتكسبه كل يوم من خير ما أثمرت الحياة الأوربية الحديثة . هى هذه العناصر المختلفة المتناقضة فيما بينها أشد الاختلاف والتناقض . تلتقى فى مصر فيصفى بعضها بعضاً ويهذب بعضها بعضاً وينقى بعضها عن بعض ما لا بد من نفيه من الشوائب التي لا تلائم النفس المصرية ثم يتكون منها هذا المزاج النقى الرائق الذي يورثه الآباء للأبناء » (من ٥٢٩ و ٥٣٠ و ٥٣١) لقد عمدت إلى هذه الإقتباسات المطولة حتى يحضر طه حسين معنا بأقصى ما يستطيع مكتوبةً من حضور ولست هنا فى مجال التحليل أو التقويم أو إتخاذ موقف من النص وإنما إتخذت من « مستقبل الثقافة في مصر » شاهداً على أن رؤية طه حسين للغرب والشخصية المصرية قد كانت كفاحاً من أجل التفاعل الحضارى نُشداً للنهضة وليس للغريب . وأنه فى ذلك قال كلاماً تجاوز بكثير كلام سلامه موسى أو لويس عوض فى القضية نفسها . بل إن طه حسين حاول فى واقع الأمر أن يقيم أركان « نظرية » تنتمى مصر بموجبها إلى حضارة البحر الأبيض المتوسط ، وهناك إفتراضات نظرية أخرى مشابهة أو قريبة أو منافسة لأحمد لطفى السيد وتوفيق الحكيم وحسين فوزى وشفيق غريال وحسين مؤنس وسليمان حزين . لهؤلاء وغيرهم إجتهدات على صعيد الفكر التاريخى تؤصل لمصر « المصرية » بمواجهة الإحتلال وليس إستسلاماً لغزو ثقافى وليس أيضاً بمواجهة العروبة أو الإسلام وإنما هو موقف من الحضارة . كان الشيخ حسن العطار والشيخ رفاعة الطهطاوى وغيرهما من المشايخ

العظام أول من أرسوا حجر الأساس في هذا الصرح المتميز . القاعدة العربية الإسلامية والتاريخ المصرى المتعدد الطوابق والطبقات والحضارة الحديثة فى الغرب .

هذا الموقف من الحضارة والهوية الوطنية والبنیان الثقافى له شروطه فى الزمان والمكان والأشخاص الذين حملوا أعباء النهضة فى مرحلة عسيرة غاية العسر دون أن يفرق بينهم الإختلاف الدينى أو دون أن يفرق بينهم الناس بسبب هذا الإختلاف .

فى العام نفسه الذى صدر فيه كتاب طه حسين « مستقبل الثقافة فى مصر » (١٩٣٨) صدر أيضاً كتاب « سنبداد عصرى » لحسين فوزى ، وقد أهداه فى الفرنسية والعربية « إلى أصلقائى » ولكن الذى يفسر كتابية الإهداء فى الفرنسية هو ما جاء فى الصفحة الأولى ، فلنقرأ : « درجت على حب الغرب والإعجاب بحضارة الغرب ، وقضيت أهم أدوار التكوين من عمرى فى أوروبا فتمكنت أوأصر حبى ، وتقوّت دعائم إعجابى . فلما ذهب إلى الشرق ، عدت إلى بلادى وقد إستحال الحب والإعجاب إيماناً بكل ما هو غريبى » . وإن نجد ما هو أصرح من هذا البيان لدى أى كاتب مصرى أو عربى آخر . ولكننا نتكلم فى واقع الأمر عن كاتب لا يطاوله فى عشق مصر كاتب آخر ، إلا هؤلاء الذين يشاركونه الرأى والموقف ولكنهم لا يبلغون القوة والعمق والصفاء الذى بلغه حسين فوزى أو « سنبداد عصرى » كما دعا كتابه عام ١٩٦١ وقد أهداه إلى توفيق الحكيم . وفى الصفحة الأولى تحت العنوان يثبت هذه الكلمات « من أرادها بسوء قصمه الله » . والكتاب من بعد ملحمة فى نضال المصريين عبر التاريخ ، نضال الطبيعة والغزو الأجنبى والظلم والجهل . ولكن الكاتب لا ينسى بين مرحلة وأخرى أن ينبهنا إلى فكرة مركزية بلورها فى هذه الفقرة « ما أسهل إستعارة العنصر المادى فى حضارة أجنبية والإقتباس منها . وأجو أن نكون قد تنبهنا إلى هذه الحقيقة الخطيرة وهى أن إدراك عنصر واحد من حضارة غريبة عنا ، يجب أن يستدرج عناصرها الأخرى إذا أريد لتلك الحضارة أن تؤتى ثمارها الثقافية»

(ص ١٠٤) . لذلك فهو لا يهتم كثيراً ببعثات محمد على و سعيد وإسماعيل إلى فرنسا ، لأنها عادت بمجموعة من الحرف والمهن التي تتصل بشؤون الحرب وهكذا إرتدينا الحضارة الغربية كما تلبس قميص المجانين ، فإختلطت علينا « سبل الإصلاح الروحي وتاهت منا المقومات الحقيقية للنهضة . وكنا إذاً أمنا بحضارة الغرب الفكرية والفنية والعالية كمجموع متكامل لا ينفصل عن حضارته المادية ، قام الرجعيون يتهموننا بممالة الغاصبين والمستعمرين » (ص ١٠٤) وتثبت كلمات حسين فوزى منذ أكثر من ثلاثين عاماً أن « المعركة » ما زالت كما هي حتى أنه يلفت النظر مجدداً إلى رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك ومحمود الفلكى « وللباحث فى تطور المجتمع المصرى أن يدرس أثر أولئك الرواد العظماء وأن يتعمق الدراسة وهو يترجم لهم (...) لأن القليل الذى عرفته مصر فتحولت عن غفلتها جاء بتفكير أولئك الفلاحين الذين أوفدوا إلى فرنسا فى القرن التاسع عشر ، ونتيجة تأثرهم العميق بما شاهدوه وخبروه من آثار الحضارة الأوربية (ص ١٠٨) .

قبل « سندباد عصرى » بأكثر من عشر سنوات أنجز حسين فوزى عام ١٩٤٩ كتابه « سندباد إلى الغرب » وقد أهده إلى طه حسين ببضع كلمات لاتينية وأعلى أشير إلى إهداءات فوزى لأهمية دلالاتها ، فطه حسين والحكيم من أبرز القائلين بمصر المنخرطة فى الحضارة الحديثة والمقصود هو الإضافة القريبة إلى الحضارة الإنسانية . والإهداء الفرنسى أو اللاتينى يربط الدال بالمدلول . وإذا كان طه حسين قد شاء أن يبلور إفتراضاته فى «نظرية الإنتماء إلى البحر الأبيض المتوسط ، فإن حسين فوزى الذى يشاركه الإرتباط - كما فعل الطهطاوى فى ترجمة الكتاب الفرنسى عن مصر القديمة - بتاريخ مصر القديمة والوسيلة والحديثة دون الحاجة إلى التحديد الجغرافى للبحر المتوسط من ضرورة التفاعل مع الغرب لاتينياً كان أو أنجلو ساكسونياً . تحتل فرنسا مكانة مركزية فى قلب الغرب ككل لا فى القلب اللاتينى فحسب . وللمقارنة بين اللاتينى والأنجلوساكسون منازرة شهيرة بين طه حسين والعقاد إنحاز فيها الأول لللاتينيين والآخر للأنجلوساكسون .

وبالرغم من الحنان الذى يعامل به حسين فوزى الإرتباط الثقافى بفرنسا - حيث تعلم الطهاوى وطه حسين وتوفيق الحكيم - فإن إفتراضه للإنتماء الحضارى يربط بين مصر والمغرب كاملاً بما فيه إنجلترا وألمانيا : « لأن نشأتى فى البيت والمدرسة والندوة والجو الذى غمرنى طفلاً وغلاماً ومراهقاً وشاباً ، أدباً وعلماً وفناً ، كتباً وصحافة ومناظر ومناقشات بالجامعة المصرية فى ميدان الأزهار بالمدرسة السعيدية فى الجزيرة وقصر النيل بمدرسة الطب فى القصر العيني (...) كل هذا كان يوجهنى إلى مدرسة الحضارة العظمى فى الغرب ويؤكد لى إن خلاص مصر ورقى ومستقبل مصر رهين بالتمكن من مقومات هذه الحضارة » (ص ٢٨٢) .

ويبدو أن مصر فى أواخر الأربعينات كانت تعاني من آلام المخاض ويخشى عليها كاتبنا من أن تنكص إلى الوراء ، فإذا به يستجمع شجاعته لهذا القول الذى يكبت أكثر مما يظهر « وأنا خائن لوطنى ، أفاق منافق جبان إذا ترددت لحظة فى أن أبوح بما تجيش به نفسى فى هذه السنوات الأخيرة وهو : إذا فقدت مصر إيمانها بمقومات الحضارة الحديثة ، فإن ذلك نذير بأن ترد مصر إلى أظلم عهودها وأنا مؤمن بهذه الحضارة إيماناً لا ترعزعه الزعازع ، لأننى عرفتُها فى مقوماتها الحققة عن فكر وعلم وأدب وفن ، وعرفت كيف تعمل هذه المقومات عملها فى تقدم الأمم » (ص ٢٨٧) .

ويشير حسين فوزى إلى أن ما يقال عن « مادية الغرب » ينطوى أولاً على مغالطة ، وثانياً على وهم . أما المغالطة فهي أنه لا روحانيات أو فلسفات أو أفكار أو قيم بغير دراسات تتحقق فيها ومن خلالها : وإذا كان الفكر أو الفلسفة أو القيم فى الهواء المجرد ، فلا أهمية له على الإطلاق وأما الوهم فهو التقسيم الثقافى للعالم إلى شرق وغرب .

ويفسر لنا الكاتب قوله أن الروح تتجسد فى المادة ، بمعنى أن المعرفة تكتشف وسائلها المادية حتى تحقق نفسها فكراً وفعلاً . أى أن للمعرفة المجردة لا تتراكم ولا تتطور ولا تتجاوز نفسها إلى أفق جديد إلا من خلال الفصل المادى الذى يختبر صحتها ويصحح أخطأها ويصوغ غاياتها .

هكذا كانت المعرفة العلمية فى الكيمياء والطبيعة والأحياء ، وهكذا كانت المعرفة الرياضية فى الفلك والفلسفة والإقتصاد ، فما كان من الممكن تطويرها إلا بإختبارها عملياً فى كشف الجغرافيا والسوق والتجارة والكهرياء والصيدلة والجراحة . ليست هذه غايات سابقة على المعرفة ، ولكنها سياق التطور المعرفى والبعض يراها نتائج مكتفية بذاتها دون سياق أو مقدمات ويعتبر الحضارة فى الغرب مادية بهذا المعنى المغلوط أو مادية بالمعنى الدارجة المبثثة .. حتى بدر لنفسه « إستخدام » للماديات أو هجائها - حسب الطلب - وعزلها بالعسف واللاعقلانية عن إطارها القيمى والمعرفى . وهذا هو الأساس للبعد لإزواج الشخصية . وحسين فوزى يستعين بأمين الريحاني فى قوله « أنا الشرق عندى فلسفات ، فمن يبيعنى بها طيارات » وهو قول ساخر ، فلا روحانيات بلا ماديات ولا ماديات بلا روحانيات ومن «يستخدمون» الطائرات والسيارات والتليفونيات والتلكس والفاكس دون وعى بمغزى الزمن أو قيمة الإتصال أو تصور العالمية ، فإنهم لا يتقدمون خطوة واحدة على أسلافهم ، بل ويتخلفون عنهم . لذلك يقول حسين فوزى «أمل أن نمحو من أذهان النشء هذه المقابلات العقيمة بين الشرق والغرب . وأرجو ألا يؤخذ بكلمة الإستعماري كيلنج فى قصيدة « الشرق شرق » إلى آخر هذا الهراء الشعري » (ص ٢٩١) . وهو المثل نفسه الذى سبقه إليه طه حسين . ومن المفارقات أن هذا البيت من الشعر كان موضوع مناظرة فى الجامعة الأمريكية بين العقاد وسلامه موسى .

ومن أبلغ الإشارات فى خاتمة « سنباد إلى الغرب » أن صاحبه يشك فى تعبيرات « الحضارة الغربية » حين يقول فيما يشبه الإقتراض النظرى المغاير مغايرة ثانوية لإقتراض طه حسين « ونحن المصريين أحق الناس بدراسة الحضارات ، لأننا أثبتهم حقاً فى تراث الإنسانية العظيم الذى تواضع الناس على تسمية الحضارة الغربية ، لا لأنها حضارة إختص بها الغرب أو ورثها عن أبيه ، بل لأنها فى التسلسل التاريخى للحضارات نمت وترعرعت أخيراً فى غرب أوروبا بعد أن تشربت وتمثلت تيارات الحضارة من طيبة ومقيس وصور وصيدا وأثينا والإسكندرية وروما وبيزنطة وبغداد ودمشق والقاهرة » (ص ٢٩٢) .

هذا هو الإختلاف والإلتقاء بين طه حسين وحسين فوزى ، فالأول يؤصل الإلتقاء الحضارى جغرافيا بحوض البحر الأبيض المتوسط ، والثانى يؤصله بتاريخ الحضارات المتصل حتى أن الحضارة الحديثة لا تعود الحضارة العربية وإنما الحضارة الإنسانية فى الغرب . ولكنهما يلتقيان فى أننا بالجغرافيا والتاريخ الحضارى شركاء أصيلون فى الحضارة الحديثة ولسنا مستوردين فى سوق للبيع والشراء . لذلك يختتم السندباد العظيم رحلته المترعة بحب وطنه والرغبة العارمة فى تقديمه بهذه الفقرة للوحية «حضارة اليوم هى حقى وملكى بقدر ما هى حق لبعض الأوربيين لأننى أنا المصرى من كبار بنائىها فكيف أنكر نفسى وتاريخى وجهلاء فلاسفتى وعلمائى والمفكرين من أجدادى وضيوفهم على مدى آلاف السنين لأقف من حضارة اليوم هذا الموقف السلبي وهى من غرس يدي وفكرى ومشاعرى ، بأكثر مما هى من غرس الصقليى أو الإسكندرانى » (٢٩٣) . ليست إذن أفكاراً مستوردة أو غزواً ثقافياً « مهما حاول فريق الرجعية أن يحول موكب الحضارة عن طريقه السليم » وكان السندباد منذ أكثر من أربعين عاماً كان يرى الهول قبل وقوعه .

٤- التوقيع الأخير لعصر التمرد

فى تاريخ الثقافة المصرية الحديثة والمعاصرة أكثر من عصر للتمرد . هناك عصر محمد على الذى أنبت رفاهه رافع الطهاوى وهو عصر التأسيس و التحديث الذى إعتد على تبرير التكنولوجيا بالأيديولوجيا أو الإقتاء الإسلامى بأهمية الحضارة الغربية . ولكن الطهاوى تجاوز الخط الأحمر فلم يشغل بهذا النوع من الإقتاء المؤهل له أنهرىاً . وإنما راح يترجم الثقافة والسياسة الفرنسية مباشرة بدءاً من الدستور وروح القانون وإنهاءً بالجغرافيا والتاريخ .

ومن الأزهر أيضاً وإلى فرنسا كذلك ، كانت رحلة « الشيخ » طه حسين الذى بلغ فى التمرد مداه المحسوب آنذاك ، بتوازنات القوى السياسية ، ولكنه برفقة الشيخ على عبد الرازق كان جيل العشرينات قد بلغ بالتمرد الثقافى المصرى جواً يتناسب وثورة ١٩١٩ من أجل الإستقلال والديموقراطية ، وهو الجيل الذى ينتمى إليه عباس العقاد الذى قال لرئيس الوزراء « أنت تحكم الآن لأن الناس إنتخبوك ، أما أنا فكاتب الشرق بالحق الإلهى » . وقال للملك فؤاد تحت قبة البرلمان دون أن يسميه « إن مصر على إستعداد لأن تحطم أكبر رأس لا تحترم الدستور » . وإلى الجيل نفسه ينتمى سلامة موسى أول من قدم بديلاً شاملاً للقيم السائدة فى الدولة والمجتمع .

ومنذ أواسط الثلاثينات كان هناك جيل الحرب العالمية الثانية الذى تكوّن رؤاه فى جحيم الحرب ، وفلسفاتها وقنونها المغايرة كلياً لعقل القرن التاسع عشر . كانت طلائع الشك فى القيم السائدة ، قد وصلت

إلى الينابيع، وبدأت رحلة التمهيد فنحت طريقها فى صخور التخلف ،
رحلة طويلة مريرة إنتهت برحيل علامتين بارزتين على أهم عصور التمرد فى
الثقافية المصرية .

(١)

فى عام ١٩٣٦ صدر فى مصر كتاب سرعان ما صُوِّر على الفور . لم
يتناول كاتبه أية محرمات فى عصره ، سواء أكانت المحرمات السياسية أو
المحرمات الدينية . كان كتاباً جديداً من نوعه فى الشكل والمضمون . أما
الشكل ؛ فهو محاورات أقرب إلى الشعر المنثور . وأما المضمون فهو إمتلاك
فى شئون العالم الداخلى للفرد . وكان المؤلف شاباً لا يتجاوز حينذاك الثالثة
والعشرين . وأما العنوان فقد كان « الكتاب المنبوذ » ، ولعل هذا العنوان هو
الذى شد إنتباه الرقيب ، فلما لم يجد شيئاً واضحاً قابلاً للفهم أمر
بمصادرته أخذاً بالأحوط .

وبعد أربع سنوات عرفت الحياة الثقافية فى مصر « موجة » من النشاط
الطليعى شمل الأدب والفنون المختلفة والفكر . وأصبح مؤلف « الكتاب
المنبوذ » واحداً من المع وجوه الموجة الجديدة . كان أنور كامل فى مقدمة
حلقتين من الحلقات الثقافية التى بدأت تتألق منذ نهاية أواخر الثلاثينات .
هاتان الحلقتان هما « الفن والحرية » و « الخبز والحرية » . وأغلب الظن
أنهما كانا تشكيلاً واحداً ذا وجهين أحدهما ثقافى والاخر سياسى . ولكن
الثقافى والسياسى بلغا من التداخل حداً يصعب معه التفريق بينهما . وربما
كان الامر أيضاً تنظيماً للأدوار . وكان دور أنور كامل مزدوجاً ، فهو قائد
« الخبز والحرية » ، من ناحية ، ورئيس تحرير مجلة « التطور » التى صدرت
أول يناير عام ١٩٤٠ من ناحية أخرى . وهى المجلة التى كانت منبراً لدائرة
ضيقة من المثقفين الطليعيين فى الإبداع الثقافى من أمثال الشاعر جروج
حنين ، والقاص الكبير قصيرى ، والسينمائى كامل التلمسانى ، والرسام

فؤاد كامل ، والفنان الناقد رمسيس يونان وغيرهم ، ممن عرّفوا لوحاتهم وتمائيلهم وأفلامهم وكتاباتهم وأشعارهم ومترجماتهم على جمهور من خاصة الخاصة . تلك أنهم كانوا فى الأغلب جناحاً لإحدى الحركات اليسارية ، الوثيقة الارتباط بالثقافة ، كوسيلة حاسمة فى التنوير العقلى ، وبالتيار الجديد فى ثقافة الغرب على وجه التحديد ، كالسريالية فى التصوير والفرويدية فى التحليل النفسى والتكيبية والواقعية والتروتسكية ، وأمثالها من عناصر التجديد فى الفكر والفن الأوربيين .

وكان الشباب المثقف فى مصر يتطلع إلى حركات التجديد فى العالم يملأه الطموح إلى تغيير وطنه لمواكبة المتغيرات الكبرى للحرب العالمية الثانية ومقدمات الحرب العربية - الإسرائيلية الأولى . وبالرغم من أن شخصية أنور كامل لم تكن بعيدة عن روح الفن ، الأدبى ، أو التشكيلى ، إلا أن الفكر « السياسى والاجتماعى » و« الممارسة » النضالية للتغيير كانت جوهر هذه الشخصية . لذلك نراه بين زملائه ينفرد بسلسلة من الأعمال الفكرية - السياسية الأقرب إلى لغة المواقف ولغة الدعوة إلى إتخاذ المواقف . يكتب مثلاً عن السودان ، أو عن الصهيونية أو عن العمال ، كتابات رائدة فى زمانها وهى ليست مؤلفات أكاديمية ، ولكنها دعوة جادة إلى التقدم والنهضة والديموقراطية والإستقلال .

وقد عانى أنور كامل الولايات فى العهد الإستعمارى ، من المطاردة إلى المصادرة إلى الإعتقال إلى التهديد بالتصفية الجسدية وكانت هذه كلها مبالغات من جانب سلطة الإحتلال والقصر الملكى ، والحكومات الديكتاتورية وهى مبالغات لأن تأثير الحلفاء الطيعية من المثقفين ، كان تأثيراً محدوداً ، ولم يتجاوز الحدود الثقافية ، وقطاعات من النخبة الأدبية والفنية . كانت لهؤلاء المثقفين طموحات كبيرة تشتعل قلوبهم بشهوة تغيير العالم . وليس الوطن فصص ، ولكنهم مثقفون بلا جماهير ، وبلا أدوات قادرة على النفاذ إلى الشارع الشعبى . كانوا معزولين فى دائرة الأحلام والأمنيات والثقافة البعيدة عن أحلام وأمنيات المواطن العادى ، وأن أسهمت فى إشباع التواصل بين ثقافتنا والعالم .

وكان لا بد لهذه العزلة من أن تنتهى بأصحابها نهايات المنفى الإختياري أو الإضطرابى الداخلى أو الخارجى . هكذا تفرق الجميع ، البعض إلى ينبوع الثقافة الفرنسية التى ألهمت خيالهم منذ الطفولة والصبا . هاجر السريالى المعتق جورج حنين ، والقاص المحنك البير قصيرى إلى باريس . كان جورج واحداً من ألمع قادة السريالية وشريكاً لأنثريه بريتون ، فأتجه إلى فرنسا وقد كتب كثيراً من الشعر الذى إهتم به اللانسيون والمتخصصون . ولكن هذا الشعر فى الفرنسية لم يؤثر مطلقاً فى الشعر المصرى . لقد تحرر الشعر المصرى ، وتجدد بوحى التجديد الذى مارسه المصريون والعرب جميعاً فى لغتهم . لذلك كانت مهمة أنور كامل فى « التطور » هى ترجمة هذا الشعر إلى العربية . غير أن هذه الترجمات كانت كالتُرجمات للشعراء «الأجانب» رافداً مضيئاً ، وليس بصمة مؤثرة وقد رحل جورج حنين عام ١٩٧٢ تاركاً وراءه رصيذاً من الشعر ينتهى إلى التجربة السريالية الفرنسية، أكثر بما لا يقاس من إنتمائه إلى التجربة المصرية فى التجديد .

كذلك كان الأمر فى البير قصيرى ، فقد نجحت أعماله ذات النكهة الشعبية المصرية فى اللغة الفرنسية كتب روايات وقصصاً جميلة لا تضاف بأى معنى إلى التراث المصرى ولم تؤثر على كاتب مصري واحد ، فضلاً عن قراء مصر أو اللغة العربية . وكانت مهمة أنور كامل أيضاً أن نقل فى مجلته الطليعية بعضاً من أعمال قصيرى ، أما أبعدنا عن المخيلة الثقافية المصرية .

غير أن هذا المنفى الإختياري لم يكن مصير الجميع ، كان التلعسائى إلى وفاته فى بيروت مجدداً فى أوصال السينما العربية ، وكان فؤاد كامل ورمسيس يونان يجددان فى التشكيل العربى تجديداً مؤثراً وما زالت أعمالهما السريالية والتجريدية نموذجاً باهراً للإبداع التشكلى الحديث .

أما أنور كامل فقد إختلف مساره ومصيره . توقف إنتاجه تقريباً منذ نهاية الأربعينات . كان قد أصدر كتابه المعروف « أفئون الشعوب » فأضاف إلى مطاردة السلطة له تحفظ اليسار . وأيقن أن صاحب « الكتاب المنبوذ » قد نبذه الجميع . وكانت ثورة يوليو قد أضافت هى الأخرى تقاليد جديدة فى

القمع وأشاعت مناخاً معادياً للديموقراطية . هكذا إلتقت الاسباب الذاتية بالهم العام فى « نبذ » أنور كامل إلى هامش الحياة الثقافية . لم ينقطع تماماً عن إرتياد المعارض وقاعات المحاضرات ومنتديات الأدب والفن ، بل وأصبح من أعمدة « أنطيه » القاهرة . ولكنه أثر الإنزواء فى دائرة من الأصدقاء الحميمين ودائرة من الإهتمامات الإدارية .

وذات يوم - من أيام الستينات - فاجأني بأنه كتب مسرحية قرأها لى فصلاً فصلاً وسطراً سطراً . كان إنفعاله بما يقرأ ، كأنه يتقمص الشخصيات والأحداث والمواقف . لم تكن عملاً إستثنائياً ، ولكن إنفعاله هو الذى لفت نظري ، وكأنه يريد العودة إلى الحياة العامة من باب للمسرح . وقد نصحته بنشرها . غير أنها لم تظهر إلى الآن منشورة أو ممثلة . وعاد أنور كامل إلى منفاه الداخلى من جديد .

ومضت السنون . وفى منتصف الثمانينات إنتفض أنور كامل إنتفاضة من نوع مختلف . أخذ يصدر ما دعاه بالفسائل. صفحتان أو أربع صفحات يطبعها على حسابه و يوزعها مجاناً على شباب الألب والفن الجديد . ينشر فيها لطلائع الماضى وطلائع الحاضر ، يبنى جسراً مثيراً بين الأربعينات والثمانينات . وهذا هو " الدور " الحقيقى الذى صنع شخصية أنور كامل الفريدة ، فهو ليس سياسياً أو ناشراً أو فناناً ، وإنما هو محرك وملهم وجافز . وهو ليس محركاً محايداً ، بل منحازاً إلى التقدم والنور . فى الأربعينات كانت « التطور » و « الخبز والحرية » منبراً يحمل تحريضه على التخلف والظلام . ولم يستطع التأقلم مع منابر الثورة . وبالرغم من الشيخوخة وضيق ذات اليد ، فقد إستعاد شبابه وإقتطع من قوت أيامه ليصدر فسائله الجديدة تعبيراً عن غياب المنبر ، وتواصل مع الأربعينات الطليعية وإستشرافاً لمستقبل بكر . بقيت رسالته الثابتة هى الإيمان العميق بالأجيال الجديدة والمجتمع الجديد . وللحظة الأخيرة فى حياته لم يعرف اليأس .

وغادرنا أنور كامل الشخصية والدور ، أما عنوانه فسيظل دائماً : الحرية .

(٢)

فى عام ١٩٥٤ صدر فى القاهرة كتاب عجيب . كانت بلادنا والمنطقة العربية كلها تموج بشعارات الإلتزام والأدب الهادف وربما الواقعية الاشتراكية . وكانت المعركة ضارية بين القائلين بالأدب للحياة وبين الداعين إلى ما سسمى بالفن للفن . وإذا بكتاب أنيق الشكل والإخراج فى حجم متوسط أسود الغلاف دون لمعان يتوسطه العنوان فى لون أصفر دون بريق ولمحات عن كافكا « وقد ضم بين دفتيه مائة وعشرين صفحة تقاسمتها اللغتان العربية والفرنسية . وفى الصفحة الأولى نعرف أننا بإزاء مجموعة من النصوص عن كافكا . نقلها أو كتبها : ليف جيليه وف . همنجر وجورج حنين وجيرالد مساديه وكامل زهيرى وأحمد أبو زيد ومجدى وهبه .

كان الكتاب الصغير الجميل أشبه ببيان فى الثقافة من نوع جديد ، هو إمتداد لذلك التيار الطليعى فى جيل الأربعينات ، مقدمة مبكرة لما نشر فى العقدين الأخيرين تحت عنوان الحداثة . وكان هؤلاء الشباب الذين وقعوا على بيان « كافكا » قد أرادوا الإعلان عن أن باب الإجتهد مفتوح خارج إطار ما يسمى بالفن للحياة أو الفن للفن ، وأن للتجديد والتحديث أهوياً خارج الرومانسية والواقعية الاشتراكية على السواء . ولم يكن كافكا مجرد « تقليعة » غريبة جديدة ، بل إحدى الرايات الدالة على طريق مغاير . الطريق الذى تعرف عليه هؤلاء الشباب فى الأربعينات وهم يقرأون ويترجمون بولنير ورامبو وكيركجارد .

وكان هؤلاء الشباب وزملاؤهم من الشعراء والفنانين التشكيليين والسينمائيين يكونون الجمعيات الثقافية ويصدرون المجلات الطليعية المتمردة ويقيمون المعارض السريالية والتكعبية والتجريدية . وينتمى بعضهم إلى التنظيمات السياسية السرية ويكتفى البعض الآخر بالفكر والفن .

من بين هؤلاء كان كامل زهيرى ومجدى وهبه طالبين فى كلية الحقوق وقد تعارفا بواسطة بولنير الذى إستطاع أن يقهر الخجل عند مجدى وهبه

إذ رأى ديوان " أزهار الشر " فى الفرنسية مع كامل زهيرى وجرو ، هو المنطوى الذى لا يكلم أحداً ، على طلب الديوان وإستعارته . وكان هذا الخجل الذى فطر عليه مجدى وهبه أحد مصادر التبتل فى محراب العلم . كان من عائلة باشوات ، فأبوه الوزير مراد باشا وهبه ، وجده رئيس الوزراء يوسف باشا وهبه . ولكنه يهدى أحد أعماله لوالده ووالدته قائلاً « لأنهما غرسا فى نفسى حب العلم » . هذا الحب وذاك التبتل هما اللذان وجهاه إلى الثقافة الموسوعية . وربما كان مفيد الشوياشى ومحمد مندور من الذين ألهبوا خيال الشباب الموهوب بالخروج على التخصص ، فكلاهما درس الحقوق والآداب وكذلك مجدى وهبه الذى إستكمل دراسته العليا فى إنجلترا حيث درس الأدب ونال الدكتوراة . وإتجه فيما بعد هو وزميله كامل زهيرى إلى العمل الموسوعى فى المعاجم ودائرة المعارف . ولكن الأهم هو الفكر والثقافة الموسوعية التى ميزت ذلك الجيل الرائد فى ثقافتنا المعاصرة .

ويبدو أن مجدى وهبه قد تعرف على الماركسية فى بريطانيا ، لأنه ما أن وصل على ظهر الباخرة إلى الإسكندرية حتى إعتقلوه وإقتادوه إلى وزارة الداخلية فى القاهرة ، وقد ناوله رئيس الوزراء حينذاك « كفاً » عنيفاً وهو يزجره قائلاً : ابن الباشا الوزير يفعل ذلك ؟ ويبدو أن خجل مجدى وهبه منعه من السؤال عما فعله ويستحق عليه العقاب ، لأنه فى مصر واصل التعرف على الحركة الماركسية . ومن صفوف هذه الحركة وفكرها بروافده المتنوعة وراياته المختلفة كان التمرد على الستالينية باسم تروتسكى وكان التمرد على اللينينية باسم ماركس ، وكان التمرد على الماركسية باسم فرويد وكافكا ورامبو وكيركجارد .

وكان مجدى وهبه من المتمردين على السياسة عموماً ، وعلى الماركسية خصوصاً ، وقد إزداد إنطواء علي إنطواء . وكتاب الأول « مطالعات فى الأدب والسياسة » الذى صدر عام ١٩٦٠ متأخراً جداً عن مواعده الحقيقى يكشف بجلاء تام عن الأزمة الكامنة وراء هذا الإنطواء . فى الأدب لم يجد نفسه إلى جانب التيار الواقعى الجارف ، ولم يجدها إلى جانب العقاد وطه حسين . أقبلت الثورة فى ١٩٥٢ دون إنحياز لأحد للتيارين ، ولكن للعرض

السريالى عام ١٩٥٨ كان الخاتمة للتيار الطليعى القادم من الأربعينات .
تفرق أصحاب البيانات والتجمعات والمنابر ، بعضهم إلى الأكاديمية والبعض
الأخر إلى الإتجاهات الرائجة . وهاجر البعض الثالث كجورج حنين .

أما مجدى وهبه ، فبالرغم من أن إجراءات التأميم التى قامت بها
الثورة قد نالت منه ومن أسرته ، فقد أصر على البقاء في مصر . وعلى
النقيض من الهجرة تماماً قبل دعوة الوزير المثقف المستنير ثروت عكاشه
للعمل وكيلاً لوزارة الثقافة فى شئونها الخارجية . وكانت هناك في السابق
وزارة كاملة للعلاقات الثقافية الخارجية . وربما كانت تجربته الخصبة في
تلك الفترة الحافلة هى التى ألهمته الكتاب الفريد « السياسة الثقافية فى
مصر » الذى صدر بالإنجليزية عام ١٩٧٢ ولم يترجم إلى الآن حتى يستفيد
منه أصحاب المصلحة الحقيقية في الثقافة المصرية .

أى أن رد الفعل على إجراءات الثورة بالنسبة لما أصاب عائلته لم يكن
الهجرة أو الصمت أو التمرد ، بل المشاركة العملية فى أحد أكثر المواقع
حساسية ، وهى علاقات مصر الثقافية بالعالم الخارجى . ولو كان مجدى
وهبه يرغب فى الاختفاء والهجرة إلى الداخل ، لإختار البقاء فى قسم اللغة
الإنجليزية بكلية الآداب جامعة القاهرة . والأستاذية شرف كبير لمن
يستحقها ، ولكنه فضل عليها العمل فى أزهى عصور ثقافتنا إلى جانب وزير
يضع المثقف والثقافة فى أرفع مكانة . ذلك كان رد فعله على ما أصاب
عائلته مباشرة : المشاركة العملية فى الثورة .

ولكن رد فعله على إجراءات الثورة المناخية للديموقراطية كان مختلفاً
تماماً . وساعده خجله من ناحية وعشقه للعمل المسرحى الموسوعى من
ناحية أخرى فى موقف « الإعتزال » .. فباستثناء السنوات القليلة التى
أمضاها برفقة ثروت عكاشه الذى لا يقل عشقاً للعمل الموسوعى ، اعتزل
مجدى وهبه العمل العام والدور الذى كان مؤهلاً له كمثقف طليعى متمرد .
وتفرغت طاقاته كلها للترجمة والمعاجم وبنائر المعارف . وهو جهد شاق بالغ
الإهمارة ، ولكنه أفاد أجيالا ، ولا يزال فائدة مستمرة لزمان يطول . ذلك أن
المعرفة الموسوعية للأدب والفنون العربية والإنجليزية والفرنسية قد إنعكست

على الترجمة والإعداد والتأليف دقة وجمالاً ومتعة قلماً تتوافر مجتمعة في عمل واحد لكاتب واحد .

إن " قدماء الإنجليز وملحة بيولف " التي صدرت عام ١٩٦٤ كتاب يكاد يكون مدرسة في الأدب والتاريخ واللغة والحضارة والتفوق . أما أعماله المعجمية فمن أهمها " معجم ألفاظ الحضارة (١٩٦٦) و " معجم الفن السينمائي " بالاشتراك مع أحمد كامل مرسى (١٩٧٣) و " معجم مصطلحات الأدب " بالاشتراك مع كامل المهندس (١٩٧٩) . و " معجم العبارات السياسية الحديثة " و " قاموس المصطلحات العلمية والفنية والثقافية " جميعها في العربية والفرنسية والإنجليزية .

وقد يكون مناسباً أن نورد هنا بضع ملاحظات الأولى في أخلاق العلماء ، وهي أن هذا المثقف الفذ قد ذكر في مقدمة " معجم مصطلحات الأدب " أربعاً وعشرين اسماً لأساتذة آخرين شاكرراً لهم وممتناً بصدق ما قدموه له من مساندة أو تشجيع أو نقد أو تصحيح . وقد ذكر أسباب الشكر لكل منهم مفصلاً . وحين كان يشترك مع شخص آخر كان يقرمه على نفسه في كل مناسبة ، وينسب إليه أكبر الفضل في إنجاز العمل .

والملاحظة الثانية ، هي أنه العمل الموسوعي في حياته كان اسماً على مسمى ، فقد كان يسبغ فكره الموسوعي على عمله ، فيؤلف عن الأدب ولا يتراجع عن السينما ، ولا يلفظ السياسة . كان موسوعياً بالمعنى الاصطلاحي والمعنى الثقافي أيضاً .

أما الملاحظة الثالثة فتخص التكنيك المعجمي ، فهو يعالج مصطلحات اللغة العربية في مختلف مظانها من معان و بديع وبيان ونحو وصرف وعروض وقواف ولهجات . ويحرص على إبراز التعريفات التراثية بألفاظ مؤلفيها وعباراتهم وأسانيدها ومراجعتها . وكذلك الأمر في المصطلحات الأجنبية كما وردت في أعمال كبار المستعربين .

ولكن هذا العمل العظيم الذي دفع بصاحبه إلى اللغة العربية قد حجب الوجه الآخر للمثقف « المتمرد » . دعاه ذات يوم أحد كبار المثقفين لعمل عام،

فأجابه « أترك الناس يعيشون في هدوء ولا تزعجهم » ثم عاد وشارك في أول ندوة دُعي إليها .

لم يكن خجله ليحجب مسحة الحزن ونغمة اليأس التي تكون كلماته . كان أشبه بالمتخفق يكاد يبكي من عسر التنفس . كان « التمرد » داخله يحاول الخروج ، ولكن الإحتجاج الطويل بالإعتزال بين معجم أو موسوعة ، أقام في باطنه حجاباً حاجزاً للتمرد .

لذلك غافلنا ورحل .

هو للمصري الأصل دفنوه في لندن .

أم أن الموت في أرض غريبة كان رسالته إلى الأحياء ؟ أي أن موته ودفنه على هذا النحو كان « الرسالة » التي بدأها من كافكا وأنهاها في لندن.

٥- الإحياء العصري لمحاكم التفتيش

عندما يفلس دعاة الغزو الثقافي فلا يصمدون أمام النصوص القاطعة التي لا تفرق بين مفكر مسلم وآخر مسيحي في قضية الموقف من الغرب ، فإنهم ينحرفون بسرعة عن القضية المطروحة ويسلكون ما يسمى في اللغة السياسية بالطرق القذرة . وفي الماضي القريب كان النداء الرمزي « إمسك شيوعي » هو السلاح الإرهابي ضد أية معارضة للفكر السائد ، سواء أكانت هذه المعارضة وطنية أو قومية أو حتى إسلامية ولكن ليست على الهوى . أما الآن فقد أصبح النداء الرمزي هو « إمسك ملحد » بالرغم من أن الإسلام ينهى نهياً قاطعاً عن إتهام الناس في نواياهم أو في أخذهم بالشبهات . ومع ذلك فما هم يرادفون بين ما يسمونه بالغزو الثقافي والإلحاد . وهو أسلوب في التفكير يبرر العجز عن متابعة الحوار والإفلاس ، لأن إتهام الآخرين بالإلحاد هو الملاذ الأخير لمن لا يمتلك الحجة ، فالإيمان لا يرى . أما محاكم التفتيش في العصور الوسطى الكاثوليكية ، فقد كانت تشق الصدور بحثاً عن « الإيمان » . وإن الذين يتهمون الآخرين بالإلحاد في عصرنا هم في حقيقة الأمر مغزورون ثقافياً من كنيسة العصور المظلمة .

لقد تورعت عن الإشارة إلى « في الشعر الجاهلي » المصادر منذ خمسة وستين عاماً وعن التذكير بكتاب « الإسلام وأصول الحكم » المصادر منذ ستة وستين عاماً ، وعن الإستشهاد بكتاب « لماذا أنا ملحد » والرد عليه « لماذا أنا مسلم » حين كان هذا الحوار ممكناً في الماضي وباستمرار كان هناك من يستطيع إتهام طه حسين أو منصور فهمي أو علي عبد الرازق أو إسماعيل مظهر بالإلحاد . وكان هناك دائماً من لا يشقون الصدور بحثاً عن

هؤلاء الرواد ، وإنما كانوا يدركون أن طه حسين يؤصل العقلانية والبحث العلمى والمنهج التاريخى . وأن على عبد الرازق يؤصل الديمقراطية فى إختيار الحاكم ونظام الحكم ويحرم للظالمين من إلتماس المرجعية الدينية فى تبرير إستمرار الظلم أو تقنينه . وكان إسماعيل أنهم يحدد الرؤية السائدة من عنكبوت التفكير النمطى، وإسماعيل مظهر يشيع الإستنارة بشرح النظريات المعاصرة . ولم يقل أحد أن هؤلاء الأقذاذ يستوردون أفكارهم من الغزاة ولم يفرق أحد بينهم وبين شبلى شميل أو سلامه موسى .

أما الآن فهناك من يهريون من النوافذ أمام مطاردة الحقائق لهم، فيقفون من خلفهم ينشدون « الإلحاد ، الإلحاد » لأنهم فقدوا كل قدرة على الدفاع عن أوهامهم ، ولم يعد بإستطاعتهم سوى الصراخ «حريقة ، حريقة» . ولا بأس فى أن يشعلوا عوداً من الثقاب فى أقرب صفيحة بنزين ، ولكن أحد أن يصنعهم ... فبالرغم من أنهم « يقولون » أنهم لا يفرقون بين الناس بسبب معتقداتهم الدينية ، إلا أن التساؤل الذى يفرض نفسه هو : لماذا تصادف أن يكون الزناقة من أبناء بيانة واحدة ، كما كان « التغريب » على أيديهم وحدهم ؟

لم ينف الإسلام فقط عن جريمة البحث فى النوايا ، بل أدان أيضاً أن يقوم بعض البشر بدور « ظل الله على الأرض » . ولذلك فإن الذين ينتدبون أنفسهم للحكم على إيمان هذا وإلحاد ذاك ، يقترفون جريمة كبرى بحق دينهم ، ذلك أن الإيمان تتطابق صورته من دين إلى آخر ، وأى إختلاف يصيب «الإلحاد» لدى البعض . وهذا نوع من التفكير يرفضه الإسلام من الألف إلى الياء ، لأن القرآن الكريم يعترف بالديانات السابقة عليه ، ويبايعها أصحابها .

والإلحاد إفتراض فلسفى وحالة وجدانية لا يختص بها أبناء ديانة معينة ويمكن الرجوع لمن يشاء إلى كتاب عبد الرحمن بدوى « من تاريخ الإلحاد فى الإسلام » حتى يطالع على نوع من أنواع الإلحاد لا علاقة لها بالإلحاد المعروف فى القرن الثامن عشر الأوربى . وقد كان « الشرق الأوربى » يصنف فى خانة الإلحاد جملة وتفصيلاً بالرغم من أن الإلحاد

الغربي أسبق بكثير من الماركسية . ولكن ما هو الشرق الذي كان إشتراكياً يتحول إلى الرأسمالية ، فهل أصبح بذلك « مؤمناً » فجأة ؟؟ أى هل هناك علاقة بين الإيمان الدينى والمذاهب الإقتصادية ؟ وفى هذه الحال ، ماذا نقول عن الهند والصين واليابان ؟ هناك بوذية فى الدول الثلاث بالرغم من إختلاف المذاهب الإقتصادية بينهما . وهل يمكن إنتزاع صفة الإيمان من صدور البشر الذين يؤمنون ببوذا أو كونفوشيوس ومن هو صاحب الحق فى هذا التصنيف ؟

ومع ذلك فالمسألة فى الفكر والثقافة تتخذ وضعاً آخر ، فاقول بأن « شبلى وسلامه موسى ولويس عوض تجمعهم - بناء على إعترافتهم - خيمة الرندقة والإلحاد » هو إستخدام سلاح محرم ، لأن الكنيسة إعتبرتهم من أبنائها ولا يحق لأى إنسان آخر التدخل فى هذا الشأن . ولأن استخدام هذا السلاح يجند الكراهية وليس العلم أو المعرفة لمصلحة فكر دون الآخر . ولأن التدخل فى ضمائر المفكرين و « إيمانهم » إرهاب صريح يحول دون وحدة الوطن أو تقدمه .

والحقيقة أن هناك مخاتلة فى إستخدام هذا السلاح الخطر - والمحرم - لأن الموافقة على آراء طه حسين من صميم القلعة التى تنتمى إليها الجذور الوطنية الديموقراطية الليبرالية . وهى جذورنا . وأمثال طه حسين هم الأكثر تأثيراً فى ثقافتنا . لذلك فإننا نحن أبنائه وورثه فكره العقلانى ، ولكن للقبول بهذا الفكر من جانب السلفية الإرهابية المعاصرة هو نوع من المناورة المرذولة ، فأصحابها يكتبون على الناس وعلى أنفسهم . أما الإستقامة الأخلاقية فإنها تفرض عليهم أن يرفضوا طه حسين مئات المرات قبل رفضهم لمن هم أقل تأثيراً . وهذا الرفض الصريح تسجله بوضوح أدبيات « الإسلام السياسى » الملتزم بالأمانة والصدق ، مهما إختلفنا معهم . ولم يمتد وقت طويل على تفكير توفيق الحكيم وزكى نجيب محمود ويوسف إدريس ونجيب محفوظ . وفى مناسبة « نويل » تجرأ أحدهم وأهدر دم صاحب « أولاد حارتنا » علناً . ومن ثم فهو نوع من المخاتلة والتزوير أن يتخفى البعض وراء هذه الأسماء لإتهام غيرهم من أبناء « الديانة الأخرى » .

كيف نفرق مثلاً بين إسماعيل مظهر صاحب أهم ما كتب عن نظرية التطور بل جعل منها رسالته الفكر في الحياة ، وبين سلامة موسى الذي كانت هذه النظرية أحد اهتماماته ؟ لقد كرس إسماعيل مظهر جهده وماله في الكتابة عن "النشوء والارتقاء " ، وكان ينشر مؤلفاته على نطاق شعبي كما يقول في مقدماته على حسابه الخاص . ومن قال أصلاً أن نظرية التطور تروافد الإلحاد ، إلا إذا كانت إيماناً بالنسبة لإسماعيل مظهر وتنتقلب إلحاداً عندما يتكلم حولها سلامة موسى أو شبلى شميل .

وأول من كتب عن الاشتراكية الأقرب إلى الماركسية هو حسنين المنصوري فكيف ينقلب الأمر إلى الإلحاد إذا كتب سلامة موسى عن الاشتراكية الديمقراطية الأقرب إلى « الفابية » الإنجليزية التي إنبتق عنها حزب العمال البريطاني ؟ وهي الاشتراكية الأقرب فعلاً إلى تفكير لويس عوض الذي لم يكن هو أو سلامة موسى أو شبلى شميل من الشيوعيين ... بينما هناك في تاريخ مصر الحديث والمعاصر آلاف الشيوعيين المسلمين . بل إن محمد مندور في إطار الفكر الاشتراكي كان الأكثر راديكالية من لويس عوض .

ولا تتوقف المخاتلة عند تسمية الأشخاص ، وإنما تتجاوزهم إلى الأفكار . ومن ذلك تشويه مفهوم العلمانية عند العامة وشحن اللفظ بمفهوم الإلحاد ، وإحاطتها من ثم بظلال الشك لدى المؤمنين . بينما العلمانية من عناصر الديمقراطية التي لا تميز بين البشر بسبب الجنس أو اللون أو الدين . ولا تمس الإيمان من قريب أو بعيد . والدول الديمقراطية في الغرب علمانية بهذا المعنى ، ولكن خصوم الديمقراطية وأعداء الوحدة الوطنية في بلادنا يخالطون بتشويه المعاني وصولاً إلى الإرهاب .

* * *

« قضت محكمة أمن الدولة العليا طوارئ أمس بالحكم بالسجن لمدة ٨ سنوات على كل من المؤلف علاء حامد مؤلف كتاب « مسافة في عقل رجل » وصاحب مكتبة مذبولى بإعتباره ناشر الكتاب . وكانت النيابة العامة قد أحالت المتهمين للمحاكمة نظراً لما تضمنه الكتاب المنشور من إساءة للأنبياء والرسل .

هذا نص ما نشر في الصفحة الأخيرة من « الأهرام » بتاريخ ١٩٩١/١٢/٢٧ .

ولا تعقيب على حكم القضاء .

والمحامون جزء من الجهاز القضائي ، فمن حقهم القول مثلاً أن الناشر هو المؤلف نفسه وأن مكتبة مذبولى ليست أكبر موزع بين مئات الموزعين للكتاب في مصر . ومن حقهم أيضاً القول بأن الجنحة التي حوكم بموجبها الكتاب تصل عقوبتها من ثلاث إلى خمس سنوات أو الغرامة المنصوص عليها في القانون، وليس حاصل جمع هذه العقوبات التي ترتفع بالجنحة إلى الجناية . ومن حقهم كذلك إضافة أنهم أعدوا أنفسهم بالإتفاق مع المحكمة علي ردها والدفع بعدم الإختصاص دون الخوض في « الموضوع » . ولكنهم فوجئوا بالنطق في الحكم يشمل الشكل والموضوع معاً . من حقهم أن يقولوا هذا الكلام ، فهم جزء من الجهاز القضائي .

ومن حق النيابة العامة كذلك أن تقول - إذا أرادت - إنها لم تقدم المتهمين إلى المحاكمة بموجب قانون الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي وهو القانون الذي إستندت إليه المحكمة . ومن حق الحاكم العسكري - وهو رئيس الوزراء - أن يتذكر أن المحكمة هي محكمة أمن الدولة العليا التي لا إستئناف لأحكامها والمشكلة وفقاً لقانون الطوارئ . وإلا فالقضاء العادي هو جهة الإختصاص في الظروف الطبيعية .

من حق هؤلاء جميعاً أن يقولوا ما يشاؤون . أما نحن وأمثالنا فلا تعقيب لنا على حكم القضاء . وإنما لنا - شئنا أو لم نشأ - أن نستمع

للإذاعات الأجنبية التي وضعت الضبر في الموقع التالي لإستقالة جورباتشوف ، وراحت تكرر في جميع نشرات اليوم السابق علي نشره في صحافتنا بيومين . ولم تكتف بإذاعة النبا بل إدعت أنه أول حكم من نوعه في تاريخ مصر . وجرؤ أحد نقادهم على التأكيد بأنه لا يرى أية علاقة بين رواية خيالية والوحدة الوطنية في مصر . وأبدى ناقد آخر سخريته الموجهة من المؤلف والرواية وقال إنها صفحات من الثرثرة الفارغة التي لم يقرأها سوى عدد محدود بالرغم من الضجة والصخب . وهي النقطة الوحيدة التي نجح فيها المؤلف القوي الذي يخلو من الموهبة خلواً تاماً . ولكن إحدى منظمات الدفاع عن حرية الفكر والتعبير منحته عشرة آلاف دولار منذ أشهر قليلة باعتباره من ضحايا القمع واضطهاد حرية الرأي . هذا كله ولم يكن الحلم قد صدر بحبس . وطالما أن الحكم قد صدر فلا تعقيب لنا على حكم القضاء .

ولكن من حقنا التعقيب على أولئك الذين يقارنون بين ما كان وما هو كائن . يقولون مثلاً أن طه حسين قد اتهم بالكفر ، واتهموه في البرلمان والصحافة والنيابة ، ولكن النيابة - وهذا موضع الإستغراب - حفظت القضية، ولم تقدم طه حسين أصلاً للمحاكمة . أصحاب هذا الكلام لا يضيفون أن طه حسين كان عملاقاً له جماهيره في الجامعة والشارع ، بينما علاء حامد لا يتجاوز جماهيره دائرة أسرته . كذلك قطه حسين كتب بحثاً علمياً في الشعر الجاهلي ، أما رواية " مسافة في عقل رجل " فلا هي بحث ولا هي علم ، وإنما خيال في خيال . ومعنى ذلك أنه إذا كان طه حسين وكتابه بهذه الأهمية الكبرى وحفظت النيابة قضيته ، فإن علاء وروايته - كما يقول هؤلاء - لا يستحقان مجرد التحقيق .

وهذه مبالغة ، فبعد ثلاثين عاماً من حادثة طه حسين حققوا مع مصطفى محمود مؤلف كتاب " الله والإنسان " كانت البلاد في ظل حكم عسكري مباشر لا يعرف المزاح . وقد قالوا لأصحاب الحكم في البرقيات والرسائل المسجلة بعلم الوصول ومن فوق المنابر وفي الجلسات الخاصة أن مؤلف الكتاب ملحد . وحولوا مصطفى محمود إلى التحقيق ولم يحوله المحققون الخائفون منه وعليه وعلى أنفسهم إلى المحاكمة . منعوا الكتاب من

التداول تماماً كما حدث لكتاب طه حسين بالرغم من الاختلاف الصارم بين لبرالية العصر القديم وعسكرية العصر الثوري . كان الإتفاق بينهما هو منع الكتاب المشاغب من التداول لا أكثر ولا أقل . وفي بعض الأوقات كان هذا المنع نفسه يخضع للمراجعة كما حدث مرتين لمؤلفات للراحل عبد الرحمن الشرقاوي . كانت المرة الأولى حين صوّر كتابه " محمد رسول الحرية " وقد أبقى لرئيس الجمهورية بما حدث ، وتم الإفراج عن الكتاب ، وفي المرة الثانية رفضت الرقابة الإنن بتمثيل مسرحية " الحسين ثائراً وشهيداً " ولكنها لم تمنع من النشر في كتاب .

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن رواية نجيب محفوظ " أولاد حارتنا " ، فقد أثّرت حملة التكفير والرواية قيد النشر ، فلم يتوقف " الأمراء " عن نشرها وإن لم تنشر - داخل مصر - في كتاب . لقد تعرض مؤلفها بسببها - وما يزال - لأحكام من خارج الشرعية تهدر دمه باسم الدين . ولكن أحداً لم يحقق معه ولم يحاكم .

ومن المفارقات أن العكس قد حدث ، فهناك مؤلفون قد ماتوا منذ زمن بعيد ، ثم قيمناهم في عصرنا للمحاكمة . أولهم معروف وهو الفيلسوف المتصوف محي الدين بن عربي ، فقد شاء مجلس الشعب في سالف الزمان أن يصادر « الفتوحات المكية » بتهمة الزنقة أيضاً . ولكن المحكمة إنتصرت للصوفي المتوفى ولم تمنع الكتاب . أما المؤلفون الآخرون فهم مجهولون ، أصحاب « ألف ليلة وليلة » ، وقد طلب البعض إحراقها . ولم يكن السبب هو الإلحاد ، بل الإباحية والمسافة بينهما ليست طويلة ، فما أيسر الربط بين إنعدام الأخلاق وإنعدام الإيمان . ولكن المحكمة المصرية رفضت أن تَرجم محي الدين بن عربي أو ألف ليلة وليلة .

وإذا كان هؤلاء الكبار - سواء منعت مؤلفاتهم من التداول أو حقق معهم - قد حظوا بالحرية في عصرين متناقضين ، فإن أمثال علاء حامد من الباحثين عن الأضواء يؤلفون خيالاً يسعى إلى « الشهرة » ، وقد نالها . ولكن القضية لم تعد الآن بالنظر في رداة الرواية وضعف مستواها ، فالمحكمة لم تطلب تقريراً أدبياً من خبراء الأدب ولا تعقيب لنا على ذلك . ولكن محاكم أخرى إنتدبت علماء للإدلاء بأرائهم ، ولها أن تأخذ أو لا تأخذ

بهذه الآراء. وإن كنا نميل إلى إستبعاد صفة النقد الأدبي أو الفكرى من صفات القضاء ووظائفه .

والحقيقة أنه ليس هناك شيء فى الحياة فوق المسائلة . والثقافة والفكر والمفكرون كأي نشاط أو فئات أخرى يخضعون للمساءلة . ولكن المساءلة فى الأدب والثقافة لها عنوان محدد هو النقد وليس للحاكم .. فالنقد هو الذى يميز بين المزيف والأصيل ويكشف العورات والثغرات ويحكم الكاتب فى أكبر مساحة على الإطلاق : جمهور القراء . وعقاب النقد والقراء أقسى من أحكام المحاكم ، لأن العقوبة أكثر مرارة وأعمق أثراً . والنقد والحوار هو التراث الأصلى فى تاريخ مصر ، وقد وردت على طه حسين والعقاد وسلامه موسى وتوفيق الحكيم ولويس عوض عشرات الكتب وآلاف الصفحات . ومن جهة أخرى - وفى نفس الوقت - فقد دُفنتْ مئات الأسماء فى كهوف النسيان ، لأن أصحابها خلوا من الموهبة والثقافة والرسالة . هذا هو النقد محكمة الرأى العام .

ومن حق الرأى العام أن يستقبل الحكم على علاء حامد ومحمد مبدولى بالتساؤل حول حقيقة موقعنا من المتغيرات العالمية الجديدة وأبرزها ما يخص حقوق الإنسان . والتساؤل أيضاً حول المناخ الإرهابى الذى تفرضه الحركات السلفية على حرية الفكر ، ثم التساؤل عن الوعد القاطع بعدم إستخدام قانون الطوارئ إلا فى مواجهة الإرهاب .

٢- حسان طروادة المسيحي في مصر

(١)

في خطوة غير مسبقة قام البابا شنودة الثالث بطريرك الكنيسة القبطية في مصر بنشر مقال عن " المسيحية والسياسة " في الصفحة السابعة من جريدة " الاهرام " (١٧/٤/٩٠) أى في المساحة المخصصة لمقال الثلاثاء الذى يكتبه الفكر الإسلامى المعروف فهى هويدى .

وليست " الخطوة غير المسبوقة " أن رئيس الكنيسة المصرية قد كتب مقالاً ، فالباب شنوده مفكر وكاتب منذ نصف قرن ، أى من قبل أن يصير راهباً بطريركاً بزم طويل . وهو عضو ثقافة الصحفيين المصريين ومؤلف لما يروى عن الستين كتاباً .

ولكنها خطوة غير مسبقة من ثلاث زوايا : فهى المرة الأولى التى يتصدى فيها البابا شخصياً للرد على أحد الكتاب ، وأن يكون الرد علينا فى صحيفة توزع مليون نسخة فى اليوم الواحد . وهى أيضاً المرة الأولى التى يتصدى فيها البابا للرد على كاتب له صفته المحددة وهى عنايته أو تخصصه فى الشؤون الإسلامية ، ولكنه تناول فى المقال المقصود بعضاً من شؤون ومعانى المسيحية . وهى كذلك المرة الأولى التى يتصدى فيها البابا شنوده ضمن رده على مقال الكاتب الإسلامى لكتاب أصدره باحث مسيحي عنوانه " المسيحية السياسية فى مصر " .

ومنذ البداية أحب ، بكل تقدير واحترام لمقام البابا ، أن أتحفظ على هذه الخطوة غير المسبوقة من جانبه ، بالرغم من إتفاقي معه بشأن الكثير من النقاط الواردة فى رده . أقول لخبطة البطريرك الأنبا شنودة : لا يجعل بك أن

تتصدى بنفسك للرد على كاتب أو كتاب ، وكان من الممكن أن يترك الأمر كله لغيرك من أصحاب الأقلام . وقد حدث ذلك بالفعل حين نشرت إلى جانب مقالك ردود أخرى . إن الصفة الأولى التي يقرأ في ضوءها الناس مقالاً لك هي الصفة التمثيلية لمنصبك السامي ، أي أن الناس يقرؤونك بصفتك ممثلاً للكنيسة . وهنا الخطورة ، إذ يجب على الكنيسة أن تظل بمنأى عن المعارك أو الصراعات الفكرية الجانبية والفرعية ، ولا تتدخل إلا في المعارك الكبرى التي ترتبط بقضايا المصير الوطني . أما تدخلها - بهذا الثقل - في شأن مقال أو كتاب فإنه يترك إنطباعاً لا شك أنكم ترفضونه ، وهو استعداد المجتمع على الكاتب صاحب مقال الأهرام واستعداد الأقباط على الكاتب مؤلف الكتاب موضع التعليق والرد . إن هيئة الكنيسة المثلثة في شخصكم يجب أن تصان بالابتعاد عن مناقشة فرد في قضية فكرية أو سياسية أو حتى دينية .

* * *

بعد هذا التحفظ يجئ السؤال : لماذا وجد البابا شنودة نفسه مضطراً للرد على مقال الأهرام ، وضمنا على كتاب " المسيحية السياسية في مصر " لمؤلفه رفيق حبيب ؟

يجب أن أشير إلى أن الكتاب المذكور لم يكن قد عرف طريقه إلى الأسواق حين صدر مقال فهمي هويدى في الأهرام . ويجب أن أشير أيضاً إلى أن هذا الكتاب هو الثاني للمؤلف نفسه بعد " الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر " الذي صدر قبله بوقت قصير جداً ، فهو مؤرخ رسمياً ١٩٩٠ ومعنى ذلك أن الكتابين كانا قيد الطبع في وقت واحد . ولكن المقارنة بينهما ، وتحليل أقوال رفيق حبيب في الرد على فهمي هويدى ، تدفعنا للتفكير بطريقة أخرى .

اختتم هويدى مقال الأهرام بهذه الأسطر " وإن توقيت صدور الكتاب الآن له دلالتة وسط الجدل القائم حول الشأن المسيحي الإسلامي ، خصوصاً وأن القارئ المبدق يلاحظ أنه كتب بقدر من التعجل " . وقد جاء

فى رد المؤلف على هذه الملاحظة مايلى : " إن الكتاب أعد فى العام الماضى ، أى قبل وقوع الأحداث الطائفية فى المنيا وأبوقرقاص ولم يكن مقصود أولاً مخططاً أن ينشر الكتاب فى توقيت بذاته " (الأهرام ٩٠/١٧/٩٠) . ويضيف " إن هدفى لم يكن الإسراع فى إصدار الكتاب ، وإنما كان طرح القضية باختصار وبأسلوب بسيط ومباشر حتى تصل الرسالة إلى القارئ . وفى كتابى (الإحتجاج الدينى والصراع الطبقي فى مصر) قدمت دراسة للموضوع بصورة أكثر عمقاً وتحليلاً ، أما فى كتاب المسيحية السياسية فإننى أردت تقديم رؤية مباشرة وواضحة " .

إننى أوافق أولاً على ملاحظة فهمى هويدى ، فكتاب " المسيحية السياسية فى مصر " يقع فى مائة وعشرين صفحة من القطع الصغير ، وهو يردد ماسبق أن قاله صاحبه فى كتابه الأول . ولو أن هذا الكتيب قد صدر قبل كتاب " الإحتجاج الدينى " (٢٠٠ صفحة من القطع الكبير) لكان الترتيب منطقياً . ولكن صدور كتاب " الإحتجاج " أولاً يلغى أية أهمية لصدور الكتيب الصغير ، إذا كان المؤلف يستهدف العلم والفكر والمعرفة . ولكن رفيق حبيب وصف هدفه بقوله إنه يريد توصيل " رسالة " من وسائلها " الإختصار " و " الأسلوب البسيط المباشر " .

وبما أن الكتابين صدرا فى وقت واحد تقريباً ، فإن هذا يدعونا إلى الترجيح بأن المؤلف أصدر أحدهما للمثقفين ، والآخر لعامة " الشعب " ، أى للمواطن العادى وسواء كانت بوانر أحداث المنيا وأبوقرقاص قد بدأت أو كانت قيد الإعداد ، فإن المناخ المعبأ لم يكن بعيداً عن " أنف " المؤلف والناشر ، ومن ثم فالتوقيت لم يكن " صدفة تماماً " .

وإذا كان من حق فهمى هويدى وغيره أن يتناول ما يشاء من مؤلفات وأفكار بالتعليق ، فإن اختيار الناقد أو المعلق لكتاب ما فى وقت ما ليس من الصدفة فى شئ ، خاصة وأن المعلق قد اتخذ من الكتاب موضع التعليق حجة تؤيد القول المأثور " وشهد شاهد من أهلها " .

وإذا كان المطبوع من هذا الكتاب أو غيره لا يتجاوز الثلاثة آلاف نسخة، بينما يوزع " الأهرام " مليون نسخة فإن الرسالة التى أرادها مؤلف الكتاب الصغير قد وصلت ملايين فى يوم واحد .

وهذا ما دفع البابا شنودة لأن يتنازل عن التقاليد ليقول بأعلى صوت من النبر نفسه " ليس هذا الشاهد من أهلها وليست شهادته حجة على شئ".

لماذا ؟

هناك سببان رئيسيان يبدوان وأن فى النهاية وجهين اسبب واحد .
أما السبب الأول فهو أن المؤلف رفيق حبيب يقدم " حجة " للإسلام السياسى مفادها أن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية فى مصر تتبنى نوعا من المسيحية السياسية " ومفيش حد أحسن من حد " الأمر الذى يمنع الجماعات الإسلامية شرعية من المسيحيين أنفسهم . ومن ثم فهو يضع الدولة ذاتها فى موقف حرج . هذا " السبب " يقول أن هناك جماعات مسيحية لا تختلف عن الجماعات الإسلامية إلا فى كونها لا تحتكم للسلاح . ولكنها جماعات متطرفة تدخل الكنيسة وخارجها ، لا تفصل الدين عن السياسة ، وتجد تشجيعا من القيادات الدينية الرسمية . ولأن هذه الجماعات تنتمى إلى " الأقلية " فإنها من جهة تتفادى الاحتكاك العنيف بالدولة أو المجتمع وتتستر وراء رموز روحية ، ولكنها فى حقيقتها الباطنة رموز سياسية ترفض الدولة حيناً والمجتمع أحياناً بالإعتزال والرفض السلبي والمقاومة السلمية .

والتلليل على " سياسة " المسيحية المصرية يقيم المؤلف العديد من المشابهات والمماثلات والمطابقات بين بعض الجمعيات أو الأفكار المسيحية وبعض الجماعة أو الأفكار السلفية الإسلامية مثل : التكفير والهجرة والحاكمية .

هذا التشابه أو التماثل أو التطابق بين المسيحية السياسية والإسلام السياسى يبرر إنقسام المجتمع بدعوى أن " الدين السياسى " قد حل مكان الأنظمة السياسية الأخرى أو أنه قد ملأ الفراغ العقائدى الذى تولد عن سقوط أو غياب المشروع القومى الموحد .

والمعنى المضمّر والمباشر فى أن واحد لهذا التشخيص : توجيه الإتهام للكنيسة القبطية بتقسيم المجتمع ، ربما تمهيداً تقسيم الدولة وهو " الإتهام " الذى لا تخلو منه أدبيات الإسلام السياسى ووثائقه . كما أنه " الإتهام "

الذى سبق للسادات أن يبرره اعتقال القيادات الدينية المسيحية للمرة الأولى
فى تاريخ مصر الحديث ، بما فيها احتجاج البابا شنودة فى دير وادى
النطرون .

هذا هو السبب الأول الذى دعا البابا شنودة إلى التصدى بنفسه للرد
على مقال الأهرام وكتاب رفيق حبيب .

أما السبب الثانى فهو لا يظهر على السطح ، ولا تبدو علاقته مباشرة
بالسبب الأول وارتباطهما الوثيق وكأنهما وجهان لعملة واحدة . يبدأ هذا
السبب بأن المؤلف ينتمى إلى الطائفة البروتستانتية فى مصر . وقد تعرض
فى كتابيه لهذه الطائفة حتى لا نشعر بأى تحيز ، والحقيقة أن التعرض
للبروتستانت المصريين لا معنى له فى سياق الحديث عن الكنيسة المصرية
وعلاقتها بالسياسة ، ذلك أن نسبة أبناء هذه الطائفة سواء فى المجتمع
المصرى عموماً أو بين الأقباط خصوصاً لا تصلح " عينة " نموذجية ، فهى لا
تزيد على الواحد فى المائة من عدد المسيحيين المصريين ، ولا تحتل هذه
النسبة المتواضعة أية مكانة خاصة ذات دلالة فى حركة الأحداث بالرغم من
ظهور أفراد عديدين متميزين فى هذه الطائفة . ومن ثم لم يكن الباحث بحاجة
إلى الإستشهاد فى بحثه للبروتستانت إلا بهدف تأكيد " وجودهم " كقائلية
داخل الأقلية . وأيضاً بهدف الإيحاء بانعدام التحيز لأصله الطائفى وإن كان
هذا الإيحاء لا يفسر لنا إجحامه عن التعرض للكنيسة الكاثوليكية ، بالرغم
من أنها فى مصر أكثر عدداً وأعلى نسبة من " وجود " الكنيسة الإنجيلية .

على أية حال ، فإن مؤلف " الإحتجاج الدينى " و " المسيحية السياسية "
بروتستانتى وليس فى ذلك أى عيب أو مزية . بل إنه - من قبيل الصدف
العجيبة - أين رئيس الطائفة البروتستانتية فى مصر ، القس الدكتور صليب
حبيب . وليس فى ذلك أيضاً - بطبيعة الحال - أى عيب . ولكننا حين نلاحظ
أن مجهود " الابن " قد إنصب على اتهام ضمنى للأقباط الأرثوذكس
وقياداتهم الدينية بإقامة " مسيحية سياسية " من شأنها تغذية الإسلام
السياسى والعمل على انقسام طائفى للبلاد ، فإن انتماء المؤلف إلى
البروتستانت لا يعود مجرداً عن الهوية انتسابه للعائلى بالبونة المباشرة
لرئيس الكنيسة البروتستانتية لا يعود منزهاً عن الغرض .

ولست أتكلم هنا عن " مؤامرة " عائلية أو طائفية ، ولكنى أتكلم عن
التاريخ الذى لا بد أنه قفز إلى مخيلة البابا شنودة وهو يقرأ كتاباً يتهم

الكنيسة الأرثوذكسية راعية الوحدة الوطنية بالعمل العقائدى المنظم ضد الوحدة و " يتصادف " أن يكون مؤلف الكتاب بروتستانتيًا و " يتصادف " أيضاً أن يكون والد المؤلف الرئيس الدينى للبروتستانت .

كان البابا شنودة يعلم أنه يرأس كنيسة عمرها المتصل يبلغ عشرين قرناً ، بينما لا يبلغ عمر الكنيسة البروتستانتية فى مصر أكثر من قرن ونصف . وكان البابا شنودة يعلم أن كنيسة الإسكندرية التى يقودها جزء لا يتجزأ من النسيج الوطنى المصرى ، فهى من العناصر المحورية لتكوين الوطنية المصرية . أما الكنيسة البروتستانتية فقد وفدت مع إرساليات التبشير الأمريكية التى أخفقت فى تنصير المسلمين ونجحت فى سلخ بعض الأقباط من كنيستهم الوطنية . كان التعليم المجانى فى مدارس الإرساليات والعلاج المجانى فى مستشفياتها هو الطريق المختصر إلى " كنيستها " ، هكذا نشأت الكنيسة الإنجيلية فى مصر وعاشت كنيسة واحدة مركزها خارج البلاد . وبالطبع فقد كان الوطنيون المسلمون قبل غيرهم أكثر حرصاً على وطنية الكنيسة الأرثوذكسية التى تتخذ لنفسها مركزاً واحداً داخل البلاد . ولذلك كان البطريرك القبطى هو نفسه " البابا " المصرى ولم تتأثر الكنيسة القبطية الأرثوذكسية على طول تاريخها القديم والحديث والمعاصر إلا بأحداث وطنها .

أما كنائس الإرساليات الأجنبية ، فأيا كانت درجة الوطنية " عند رعاياها ، فلا شك أن قياداتها كانت تمثل بتوجيهات المركز الأجنبى سواء كان الفاتيكان للكاتوليك أو السنودس الإنجيلى فى الولايات المتحدة ، أو الكنيسة الإنجليكانية فى بريطانيا . ولكن الكنيسة الإنجيلية (البروتستانتية) لم تعد كنيسة واحدة . وصلت مذاهبها إلى سبعمئة مذهب وفرقة . وكان هناك دائماً من يقوم بتصدير هذه المذاهب والفرق إلى الخارج . ومصر من ضمن هذا الخارج .

وكان ضابط الإحتياط السابق وأستاذ التاريخ والصحفى نظير جيد (البابا شنودة حالياً) من ألمع الرهبان الصاعدين ، حين أصدر جمال عبد الناصر ذات يوم فى منتصف الستينات أوامره بإغلاق منتديات وتجمعات "شهود يهوه " وطرد غالبيتهم من الأجانب خارج مصر واعتقال بعضهم . ولا بد أن البابا شنودة يذكر أن تقارير أجهزة الأمن المصرية قد اتفقت مع رأى الكنيسة الأرثوذكسية فى أن " شهود يهوه " الذين يقدمون أنفسهم إلى

الناس بصفاتهم مذهبا مسيحيا جديداً قائماً من الولايات المتحدة ليسوا إلا فرقة جديدة من الفرق التي تنفق عليها المخابرات المركزية وأن هذه الفرقة الجديدة لا تستهدف فقط الأقباط من كنيستهم وشق صفوف المسيحيين المصريين وربط ولاتهم بمراكز اجنبية ، وإنما إلى جانب ذلك تستهدف تحويل هذا الولاء إلى صهيونية ومن هنا جاءت التسمية اليهودية " شهود يهوه " .

وكان الأقباط الأرثوذكس قد اكتشفوا فرقة أخرى هي " الأدفنتست " أو " السبتيين " وهم يناهون علناً بأن اليوم الإنجيلي للعبادة هو يوم " السبت " وقد شعرت الكنيسة القبطية بأن وراء الدعوة فكرأ صهيونياً وهذه هي الفترة التي كتب فيها الأنبا شنوده وغيره من أساقفة ورجال المؤلفات المسيحية المصرية البارزة ضد الصهيونية .

ثم اكتشفت أجهزة الأمن الناصرية حينذاك أن تجمعات " شهود يهوه " و " الأدفنتست " وغيرها من الفرق ذات التشنجات الباكية والإعترافات الهاذية ، تجذب للشبان والشابات باسم الجنس والمال والعبادات الجديدة ، ثم تقوم بتجنيدهم أو تسفيرهم ولم تستطع الأجهزة الأمنية أن تعتقل عناصر هذه التنظيمات جميعها لأنها كانت قد استطاعت أن تتسلل إلى " الجماهير " الموزمة . وكان الفرز بين المجندين والمؤمنين عملاً صعباً . لذلك بقيت عناصر عديدة بالرغم من الحملة الناصرية من جانب ، والحملة القبطية الأرثوذكسية من جانب آخر .

وخلال العقدين الأخيرين - في السبعينات والثمانينات - تحركت هذه العناصر من مخابئها ونشطت عمليات التجنيد الديني والسياسي والأمني تحت شعارات مختلفة ووراء لافتات براءة .

هذه هي " المسيحية - اليهودية " القادمة من الغرب ، وهي المسيحية التي تخطف جذريا عن المسيحية الشرقية أو المسيحية العربية . وإذا كانت الكاثوليكية والبروتستانتية قد وفدت إلى مصر في القرن الماضي مثقلة بتاريخها الخاص (بدءا من إنمماج الكنيسة والدولة في العصور الوسطى وإنهاء باندماج المسيحية والصهيونية) ، فإن المذاهب والفرق البروتستانتية الجديدة التي وفدت وما زالت تفتد إلى مصر منذ نصف قرن إلى اليوم لا تحمل فقط تاريخاً لا علاقة له بتاريخنا ، ولكنها تحمل أيضا دعوات سياسية

مباشرة لا تخلص مبادئ عامة كال دعوة إلى النظام الرأسمالى مثلا أو تلميع وجه أميركا مثلا ، وإنما هى تتجاوز ذلك إلى الندوات النوعية التى تخلص ظروفنا ومشكلاتنا وفى مقدمتها العلاقة مع " اسرائيل " والموقف من القضية الفلسطينية . ثم تأتى أخيراً قائمة التعامل مع المنظمات والبرامج والمناهج الأميركية .

هذه هى المسيحية السياسية فى مصر ، إن شاء صاحب هذا العنوان أن يبحث له عن مضمون واقعى ولملموس وتصبح المسيحية فى العنوان مجرد غطاء لدور تؤديه بعض المؤسسات والأجهزة الغربية ، وفى مقدمتها الأجهزة الأميركية .

ولكن رفيق حبيب لم يتعرض قط لهذه " المسيحية " الصهيونية - الغربية ، وتفرغ " مسيحية سياسية " وهمية لا وجود لها على أرض الواقع المصرى . وقد كان هذا هو السبب التالى الذى دفع البابا شنودة إلى التصدى للأمر بنفسه ومباشرة .

هذان السببان : استعداد الدولة والمجتمع على الكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، وتزييف مصطلح المسيحية السياسية لإخفاء الدور الذى تلعبه بعض الفرق " المسيحية " الغربية ، هما فى الواقع سبب واحد ذو وجهين ، كلاهما يكمل الآخر ، إذ أنه من مصلحة المذاهب والمنظمات والفرق الأجنبية أن تضرب الكنيسة الوطنية ، ومن خلالها تضرب الوحدة الوطنية .

وبفاننا عن الوحدة الوطنية ، رأى البابا شنودة أنه من واجب " الكنيسة " أن تبادر فى شخصه مباشرة إلى الرد على المحاولة .

ماذا قال إذن رفيق حبيب فى كتابه ؟

قبل أن نفتح الصفحة الأولى من الكتاب الأول ، علينا أن نتقدم بسؤالين أحدهما : هل يلعب الأقباط دوراً سياسياً ؟

والجواب : نعم ، فقد لعب الأقباط على مر التاريخ المصرى أدواراً سياسية مختلفة اختلاف المواقع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى يحتلونها ، فمن بينهم كان هناك - الوفديون والسعديون والناصريون والشيوعيون والساداتيون ومن بينهم المستقلون ومن لا علاقة لهم بالسياسة .

و لأن قطاعاً منهم لا يستهان بحجمه من رجال المال والأعمال والمهن الحرة ، فإن قاعدته العريضة نسبياً كانت تجد نفسها ومصالحها ومصيرها في حزب الوفد القديم ، حزب البرجوازية المصرية وحلفائها من الطبقات الشعبية، حزب الإستقلال الوطني والديمقراطية الليبرالية والوطنية والعلمانية دون أى تعارض من الدين وكبقية المصريين عانوا في المرحلة الناصرية من غياب الأحزاب ، وكبقية المصريين كانوا في " الإتحاد الاشتراكي " وكبقية المصريين كذلك كابنوا أهوال المسافة بين شعار الليبرالي في ظل السادات والسلوك المختلف الذي دشّن له السلفى للجماعات الإسلامية . وفي كل هذه المراحل كان الأقباط كالمسلمين يشتغلان بالسياسة في الحدود التي تسمح للمواطن المصري - أيا كانت عقيدته - أن يشتغل بها ولكن التاريخ السياسي للأقباط لم يعرف ما يمكن تسميته تجاوزاً بالمسيحية السياسية . هذه المسيحية التي يمكن القول إنها راوت أو مازالت تراود بعض القيادات المارونية في لبنان ، لم تعرفها مصر .

والسؤال الثاني : هل تلعب الكنيسة (القبطية الأرثوذكسية) دوراً سياسياً في مصر ؟

والجواب : نعم فقد كان قدر الكنيسة المصرية منذ ولادتها أن تلعب دوراً سياسياً تاريخياً مجيداً بأن كانت القلعة الوطنية الكبرى لمقاومة الإحتلال الروماني لمصر . ويبدأ التقويم القبطي بعصر الشهداء ، فالسنة الفلكية القبطية التي يعتمدها الفلاحون المصريون إلى اليوم في الزراعة والرّي والحصاد (أسماء شهورها : طوبه وأمشير ويؤونه وبرمها وبرموده . . الخ) قد بدأت في التاريخ منذ سبعة عشر قرناً باستشهاد مئات الآلاف من المصريين في العصر القبطي على يدى الطاغية الإمبراطور الروماني نيكلاي يانوس - كانت الكنيسة هي قائدة المقاومة . وحين جاء الملك قسطنطين واعتنق المسيحية وقرر اعتمادها ديناً رسمياً للإمبراطورية لم يتوقف الأقباط وكنيستهم الأرثوذكسية عن المقاومة . كان الهدف بسيطاً واضحاً هو طرد الرومان من مصر سواء وهم وثنيون أو وهم مسيحيون . وكتاب "السنكسار" الذي يتلى في صلوات الكنيسة إلى اليوم هو سيرة بعض شهداء الكنيسة ، وقد ظلت وطنيتها شريفاً قوياً في جسد مصر وروحها . وانطبع في المخيلة الشعبية ذلك المشهد الحديث في ثورة ١٩١٩ حين تعانق الهلال والصليب وخطب القساوسة في الأزهر ورفض الأقباط مبدأ حماية الأقليات من جانب

الإنجليز ورفضوا أيضا أى تمثيل نسبى فى الدستور يضمن وجودهم فى السلطة التشريعية أو التنفيذية . وكانت الكنيسة القبطية الأرثوذكسية هى التى رفضت فى عهد البابا أن يحج الأقباط إلى القدس طالما ظلت محتلة من "إسرائيل".

هذا هو الدور السياسى الذى لعبته ومازالت تلعبه الكنيسة المصرية وهو ليس "دورا" بل هو أحد مقومات وجودها . إنه وطنيتها وليس "اشتغالاً بالسياسة" .

لنر إذن ماذا يقول رفيق حبيب فى كتابه " الإحتجاج الدينى والصراع الطبقي فى مصر " .

يقول أولا أن البابا شنودة شخصية مؤهلة " للقيادة الشعبية الجماهيرية . وهذه السمات هى التى أضفت على سلوكه الكثير من ملامح السياسة " (ص ٥١) وهو - أى البابا - " مقتنع بأن هذه المكانة القيادية هى الطريق لتحقيق آمال الطبقة الوسطى التى نشأ منها - وعندما حاول تحقيق بعض آمال الطبقة الوسطى كان الطريق لذلك هو تقديم مطالب الشعب القبطى . وهنا كانت النبرة السياسية أعلى من النبرة الاجتماعية ، وأصبح الصراع حتميا " (ص ٥٢) وفى السبعينات " حاول البابا شنودة والممثلون لإتجاهه ، تغيير وضع الكنيسة وقيادتها لتصبح الممثل الشرعى عن الأقباط لدى الدولة (....) دون وساطة الصفوة القبطية الجديدة . وهكذا دار الصراع بين الطبقة الوسطى والكنيسة والطبقة الوسطى العلمانية " (الصفحة نفسها) و " أصبح الموقف السياسى للبابا شنودة يتبلور فى الصراع بين الطبقة الوسطى والطبقة الوسطى العليا ولم يكن صراعا بين الكنيسة والدولة (٥٣) .

من الواضح أن الكاتب - فى هذه المقتطفات - قد إطلع حديثا جداً على بعض الأفكار الماركسية المجترأه ولكنه لم يستوعب على الأرجح إلا نوعا مشوها من " المادية المبتذلة " وكأنه أمام خريطة اجتماعية شديدة الوضوح ، يتحرك الناس فوقها كأنهم قطع شطرنج يمسك بها لاعبين مهرة. إننا لا نعرف كيف أصبح البابا شنودة ممثلا للطبقة الوسطى ولا كيف بدأ يصارع الطبقة العليا . وما هى هذه الطبقة العليا ، هذا المصطلح المانع الرجراج الذى لا علاقة له بالعلم ؟ وما معنى أن الطبقة الوسطى قد انقسمت بين رجال

الإكليروس والعلمانيين ؟ و المعروف أن البابا شنودة هو الذى أعاد " المجلس الملى " - الذى يتكون من العلمانيين - إلى الحياة بعد طول احتجاب . والمعروف أيضاً أن الصدام مع السادات كان بسبب تشجيعه للجماعات الإسلامية وتغاضيه عن تجاوزاتها بحق الاقباط وبسبب رفض الكنيسة للتطبيع مع " اسرئيل " ، ليست هذه أسراراً ، فلم تكن هناك مطالب خاصة للاقباط ولا مصارعة بين الكنيسة والمثقفين ولم يكن هناك صراع طبقي بين الكهنة و " الشعب " . ومن الغريب أن الماركسى المستجد يتكلم كثيراً عن " الشعب القبطى " . هذا المصطلح الطائفى الذى لا أساس موضوعى له إلا عند من يتبنى لا شعورياً أو يتبنى واعياً ما يسميه " المسيحية السياسية " ، فالذى يقول " الشعب القبطى " يجب أن يدرك أو يتركنا نفهم أنه يستخدم مصطلحات سياسياً طائفاً يؤسس مناخاً انفصالياً تقسيمياً بين أبناء الشعب الواحد والوطن الواحد . ومن الصعب أن يكون هذا المصطلح زلة لسان ، لأن المؤلف استخدمه العديد من المرات (تكررت مثلاً ثلاث مرات فى صفحة ٤٤ وحدها) والتكرار الآخر الذى لا يقل أهمية هو مصطلح " التماثل " و " التشابه " الذى يقيمه للمؤلف بين الإسلام السياسى وما يستهدف تصويره على أنه للمسيحية السياسية . انه يقرر هكذا دون أية وثائق أو أدلة أو قرائن أو استشهادات أو عينات اجتماعية أو دراسات ميدانية أو إحصاءات .

" الكنيسة الحقيقية فى مفهوم الجماعات المسيحية هى الكنيسة التى يرأسها الرب يسوع وليس قيادات الكنيسة . وهذه الفكرة هى المقابل المسيحى لفكرة الحاكمية لله ، فالجماعات المسيحية ترى أن المجتمع للمسيحى أصبح تحت سيطرة قادة الكنيسة ، أى أن الحكم داخل الكنيسة أصبح للبشر لا لله ولهذا تطالب بإقامة الكنيسة الحقيقية التى يرأسها الله وتصبح السلطة فيها لله من دون البشر " (ص ١٨١) .

" إن الجماعات المسيحية تتبع مبدأ التنقية ، ولكن على مستوى اللاوعى (...) بمعنى إنها لا تخفى أفكارها عن المجتمع العام فقط ، ولكن تخفى أفكارها عن نفسها أيضاً (ص ١٢٠) .

إن الجماعات المسيحية تبدأ من خلال تقديم فكر جديد داخل الكنيسة وتنتهى بالإشتقاق عن الكنيسة نتيجة رفض كل تغيير تطالب به داخل الكنيسة والفكر الجديد الذى تلقمه معظم هذه الجماعات ، يتمثل فى التيار (...) الذى يركز على الإيمان بالمواهب الروحية الخارقة ، أى يؤمن بالقوة الروحية الإيمانية وقدرحها على صنع المعجزات كما يؤمن بأهمية العالم الروحى وما فيه من صراعات روحية مع قوى الشر الروحية " (ص ١٨٥) .

لهذا يمثل اتجاه الجماعات المسيحية اتجاهاً سلفياً متشدداً ويمثل اتجاه الجماعات الإسلامية " (ص ١٨٧) .

" والجماعات المسيحية المعاصرة (دون تسعية أو تحديد لمكانها) تلجأ إلى استخدام العنف ولم تدخل فى أى صدام دام مع المجتمع أو الكنيسة ومع هذا تلجأ الجماعات المسيحية (أيضاً دون تحديد) إلى استخدام العنف السلبي ، فقد (لاحظ فقط) لا تستخدم العنف البدنى ، ولكنها تلجأ إلى استخدام العنف الاجتماعى والدينى " (ص ١٩٠) .

هذه هى الأفكار أو المحاور الرئيسية لكتاب " الاحتجاج الدينى والصراع الطبقي فى مصر " لرفيق حبيب . وقد أثرت أن اقتطف من النص ما يدل على الفكرة بلغة الكاتب نفسه .

وقبل الإنتقال إلى الكتاب الثانى نسجل هذه الملاحظات :-

(١) يفتقد الكاتب أية أدوات للبحث العلمى وفى مقدمتها مادة البحث ، فالجماعات أو التيارات المسيحية التى يتناولها لا وثائق لها من وقائع أو نصوص أو شخصيات أو أحداث مدرجة فى التاريخ الموثق أو فى الدراسات أو حتى فى المقابلات الشخصية المسجلة . والكاتب يعترف سلفاً بهذا النقص الذى يعزوه إلى غياب المادة . وإذا كان ذلك صحيحاً فقد كان الأجدى قبل أى تحليل أو تصنيف للفراغ أن يتوفر الباحث على صنع الوثيقة: قراءة تاريخ مدارس الأحد مثلاً فى إعداد المجلة المعروفة بهذا الاسم ، ومقابلة رموزها من الإحياء والتحقق من نتائجها فى العائلات القبطية وفى حادث " جماعة الأمة القبطية " كان يستطيع الحصول على ملف

القضية من المحكمة أو من المحامين أو من أطراف الحادث الأحياء . ولو أن الكاتب يحترم العلم حقاً لبدأ من البدائية أي من السؤال . ولكنه بدأ من النهاية بتقرير حافل بالإنشاء السياسى والإقتراضات والانتطباعات والأحكام.

٢) يعتمد المؤلف فى صياغة ما تخيله منهجاً للبحث على حوالى أربعين مرجعاً غريباً وليس هذا عيبنا ، ولكن العيب هو أن هذه المراجع فى مقدماتها تتناقض كلياً مع المفاهيم أو الأطروحات الماركسية المبتسرة والمنشورة هنا وهناك دون ضابط أو رابط . المراجع تناقض بعضها بعضاً وتناقض الرؤية الطبقيّة التى يتوهم الكاتب أنه حريص عليها ، كما أن هذه المراجع ليست أكثر من خبرات مستخلصة من تجارب مختلفة تماماً عن التاريخ المصرى والمجتمع المصرى . ولكن الكاتب كان يأخذ هذه " الخبرة " ويقس عليها ظاهرة مصرية ، الأمر الذى نتج عنه اضطراب شديد فى اللغة والأسلوب لما أصابهما من إرتباك الفكر وغموضه. إن معانى الأقلية والأغلبية الواردة فى المراجع الأجنبية قد تصدق مع المجتمعات التى انبثقت عنها أو قد تصدق مع الفكر الذى يتبناه صاحب المرجع . ولكنها لم تصدق مع التجربة التاريخية للشعب المصرى الذى لا يعرف الأقليات السلالية على سبيل المثال ، والذى لم يتكون فى الأصل أو فى التطور من أقليات اثنية . على سبيل المثال أيضاً هذا الشعب أيضاً أسس مجتمعاً وبولة تاريخيين كان لهما أعماق الأثر فى تكوين وحدته الوطنية . ولكن للمراجع الأجنبية المتناقضة مع مادة البحث والطموح الفكرى للمؤلف ومع بعضها البعض حجبت عنه البديهيات .

٣) اضطريت المصطلحات نتيجة لذلك اضطراباً ساهم فى تركيب الفقرات التى تلغى مضمونها بنفسها بالتعارض أو بالفجوة بين الفكر والكتابة . إن تعبيرات مثل " الحتمية الاجتماعية " أو " الحتمية الفكرية " هى تعبيرات خاوية من أى معنى ومصطلح مثل " الجماعات المسيحية " . لا يملك أية درجة من الصلاية أو التماسك ومن ثم المصادفية فهو مجرد تشبيه يرانف الجماعات الإسلامية أى أن الإقتراض الوهمى للكاتب هو الذى فرض التعبير ولم يحدث العكس .. فهناك جمعيات قبطية عنيدة ومشهورة مثل جمعية الإيمان أو جمعية المحبة أو جمعية التوفيق لم يرهق المؤلف نفسه بدراستها وقراءة مطبوعاتها ولم تخطر أصلاً على خياله ، بالرغم من أنها

خصبة لدراسة الفكر المسيحي في مصر . لم يذهب إلى الكلية الإكليريكية أو معهد الكتاب المقدس ليدرس البرامج ويقابل الأساتذة والطلاب ويستخلص النتائج. لذلك جاء تعبير " الجماعات المسيحية " مصطلحاً سياسياً تحريضياً يستدعى التشابه مع الجماعات الإسلامية ، وليس مصطلحات - أداة للبحث العلمي .

٤) ونتيجة لذلك أيضاً راح الكاتب يعوض النقص الفادح - وربما الفاضح - بالتفسير التأمري للتاريخ والتفتيش في الصدور عن النوايا . كان يبنى من الوهم بديلاً للشخص الذي يطله ، فإذا به صنع تمثالا يحقق معه . يبدأ الأمر بافتراض أو انطباع يتعامل معه كأنه حقيقة ، وبالتسلسل " المنطقي " ينتهي إلى النتيجة التي يريد ما ولا علاقة لها بأى " بحث " أو " علم " . وهو يستغل في ذلك ما كان يسميه فولتير بالجهل النشيط ، فلا يتورع عن استغلال الجهل العام بتاريخ الكنيسة أو بالمسيحية ذاتها وربما كان هو نفسه يجهل هذا التاريخ بسبب نشأته العائلية البعيدة عن ثقافة الكنيسة الأرثوذكسية بل هو يستغل أحياناً الشحنة التفاعلية التي تبثها وتشعلها الجماعات الإسلامية فهو يدرى أن المصريين عامة وليس الأقباط وحدهم لا يعرفون " القضية " . وهو يدرى غالباً أن رئاسة المسيح للكنيسة لا تتشابه مطلقاً مع فكرة الحاكمية لله ، فرئاسة المسيح روحية والكنيسة ليست للمجتمع . أما الحاكمية فهي حكم الشريعة في المجتمع دون وساطة الحكام لأن الله صاحب الحق الوحيد في حكم البشر وسواء كان الخلط بين المصطلحات الإسلامية السياسية وبين المصطلحات التي يخترعها المؤلف مقصوداً أو غير مقصود فإن المؤكد هو أن الرسالة التي أراد توصيلها في غمرة المحنة المسماة فتنة طائفية هي أن المسؤولية - إذا كانت هناك مسؤولية - تقع على عاتق طرفين أحدهما معلوم هو الجماعات الإسلامية ، والآخر مجهول هو الجماعات المسيحية . إنها مسؤولية بالتساوى بين طرفين متماثلين .

٥) فإذا تساءلنا كيف رد المؤلف بجسارة مذهلة بأن الروحانيات المسيحية هي اعتزال ، فرض فعنف سلبي ومقاومة للضغط على المجتمع حتى يقبل هذه الأفكار . وما هي هذه الأفكار ؟ إنها الإيمان بالخوارق والمعجزات. والكاتب يعلم - إذا كان باحثاً اجتماعياً - إن هذا الإيمان شائع

فى المجتمع ولا يحتاج جماعات تنظمه ، فالتنظيم وفتح المخلد وأخذ الأثر وحفلات الزار من ناحية والطرق الصوفية من ناحية أخرى لا تحتاج إلى «مسيحية سياسية» تنظمها ، فهى أعراف وتقاليد اجتماعية وإنما هى فى السلوك النفسى لا علاقة لها " بالإيمان " أو الروحانيات المسيحية . ولكن الكاتب - وهو ابن رئيس الطائفة البروتستانتية - لا يعرف شيئاً فى اللاهوت أو فى الرهبنة علم اللاهوت يجيبه عن الرموز الروحية وتاريخ الكنيسة كان يبله على معنى الرهبنة التى اخترعها المصريون زهداً فى الدنيا وتعبداً فى الوحدة وحفاظاً للتراث من بريرية الرومان . ولا علاقة لهذه الرهبنة بالهجرة عند بعض الجماعات الإسلامية ، فلا رهبنة فى الإسلام .

٦) ولكن الكاتب الذى يعرف ويتجاهل أو أنه يجهل ولا يعرف قد اصطاد أفراداً لا يمثلون تيارات أو اتجاهات ، وتصيد منهم بعض الأسطر التى لا تعنى ما أراده وراح يفسر الروحي بأنه مادي والمادي بأنه سياسى .

وبالطبع ، فهناك تيارات فى الفكر المسيحى المصرى ، وهناك أقباط يشتغلون بالسياسة ولكن الربط العشوائى بينهما للقول بأن هناك مسيحية سياسية فى مصر يدفعنا إلى الترجيح بأن رفيق حبيب قد اختار موضوعاً مزيفاً ليحجب به موضوعاً حقيقياً .

وهذا ما يثيره الكتيب الصغير " المسيحية السياسية فى مصر " فماذا يقول ؟

(٢)

قبل أن نفتح الصفحة الأولى من كتاب " المسيحية السياسية فى مصر " أرى من المفيد التعرض لبعض الأسئلة الملحة فى المخيلة الشعبية على الأقل . وفى مقدمة هذه الأسئلة : ماهو الفكر السياسى الغالب أو الشائع لدى الأقباط ؟

والجواب : ليس هناك فكر شائع أو غالب عند الأقباط بصفتهم أقباطاً . ولكن هناك ثلاثة محاور أساسية يلتف حولها الأقباط سواء نخبهم

السياسية أو قواعدهم الشعبية . هذه المحاور هي : الديمقراطية ، والليبرالية ، والعلمانية . إنهم فى ثورة ١٩١٩ أو فى ثورة عبد الناصر أو فى عهد السادات ، يرون فى هذا التلوث قانون إيمانهم السياسى .

أما الديمقراطية فهى التى تحمى الأقليات فى كل زمان . وبالرغم من أن الأقباط لا يرون أنفسهم من الأقليات ، وبالرغم من أن التقاليد المصرية رسخت المفهوم السياسى للأقلية والأغلبية وليس للمفهوم الدينى . إلا أن الأقباط لاحظوا فى الخبرة التاريخية أنهم يتمتعون بحقوق المواطنة الدستورية فى ظل الديمقراطية ، وأنهم يفتقدون هذه الحقوق فى أزمة الإستبداد . وليس من شك فى أن الدكتاتورية كانت تطيح بحقوق الإنسان وتهدرها سواء كان هذا الإنسان مسيحياً أم مسلماً . وبلغ التاريخ عهود القمع بأن الولاة والسلاطين والغزاة الاستعماريين كانوا سواء فى معاملة المواطنين على اختلاف عقائدهم . فالسمة البارزة للإضطهاد أنه لم يكن فى الأصل دينياً ولكنه اضطهاد شامل للشعب بأكمله .

وتتغنى السلطة فى اختيار " النوع " المناسب لكل فئة ، فهو اضطهاد سياسى ضد المعارضين وهو اضطهاد طبقى ضد الكادحين وهو اضطهاد طائفى أو عنصري ضد الأقليات . ولكنه " الإضطهاد الشامل " فى جميع الأحوال . وكان الأقباط كبقية الشعب يدفعون ضريبة الإستبداد . غير أنهم فى أنظمة القهر السياسى والاجتماعى كانوا يدفعونها مضاعفة . ولذلك كانت الديمقراطية ملائمة وملجأ أمنهم بالفطرة أو بالوعى المكتسب . ومن هنا لن نجد أقباطاً فى أحزاب الأقليات السياسية أمام الملك فاروق إلا نادراً حين يتغلب الانتماء الاجتماعى لكبار الملاك مثلاً فيجد خيرى باشا القبطى نفسه فى صفوف الحزب الإرسى . ولكن هذا الأمر شديد الندرة . والأغلب هو إنجذاب القبطى إلى دائرة الحزب السياسى الديمقراطى أو الحركة السياسية الديمقراطية . وفى حالة تمرر التعددية الحزبية ، كما حدث فى العهد الناصرى فإننا نلاحظ على الفور أن الشباب القبطى المثقف ينضم بنسبة عالية إلى التنظيمات اليسارية السرية . ولم تكن صدفة أن الأمين العام للحزب الشيوعى المصرى بين عامى ١٩٥٨ و ١٩٦٥ كان مسيحياً هو المفكر المعروف أبو سيف يوسف صاحب الكتاب الوحيد عن " الأقباط والقومية العربية " .

وتبقى " الديمقراطية " أول أركان الثلاث في قانون الإيمان السياسى
عند الأقباط .

اما الليبرالية فهي الركن الثانى . ذلك أن الوضعية الاقتصادية لنسبة
مهمة من الأقباط هي الإنتماء الاجتماعى إلى الشريحة المتوسطة البرجوازية
المصرية وهى الشريحة التى تتكون من الكتكتقراط (أصحاب المهن الحرة
كالأطباء والصيادلة والمحامين والمهندسين) والتجار (رجال المال والأعمال) .
هذه الشريحة هي قاعدة الليبرالية الاقتصادية . ومن الطبيعى أنها كانت
تتمتع فى ظل الليبرالية المجهضة لثورة ١٩١٩ ببعض الحقوق والحريات التى
حرمت منها نسبياً فى ظل الناصرية . ثم استعانت ظلالتها فى ظل السادات .
ولكن غياب الليبرالية السياسية فى العهدين لم يناسب طموحات هذه الطبقة
بمسلميهما وأقباطها إلا أن تنفيس الغضب البرجوازى للمسلمين كان ممكناً
عبر هياكل السلطة المختلفة وبيروقراطية جهاز الدولة . أما البرجوازيون
الأقباط الذين أضرت بهم تغييرهم الإجراءات الناصرية ، فإنهم فوجئوا - على
سبيل المثال - بحزب الوفد الجديد ، وهو يفتح أبوابه للإخوان المسلمين .

ومن هنا كانت الليبرالية بوجهيها الاقتصادى والسياسى ركناً أساسياً
بين أركان الفكر والمصلحة عند الأقباط .

وتبقى العلمانية التى لا تمتزج إلى تبرير مكانتها الراسخة فى وعى
الأقباط ولا وعيهم . إنها الركن الثالث بين أركان إيمانهم السياسى لأنها
تعنى إقرار حقوقهم فى الدولة والمجتمع عن الدين (قاسم مشترك) .

هذا الثلاث تجدده عند اليمينى القبطى واليسارى القبطى على السواء -
قد تجد هذا العنصر أو ذاك عند هذا المسلم أو ذاك ، وقد تجد العناصر
الثلاثة ولكنها عند الأقباط لا تنفصل عن بعضها البعض ، حتى إذا احتجبت
مظاهرها فى فترة أو أخرى ، فإن ذلك ليس انسحاباً أو احتجاباً طائفيًا ،
ولكنه جزء من الإحتجاج الوطنى الأشمل . غاية ما هناك أن الأمر يصبح عند
القبطى أكثر حدة كأنها مسألة مصير ، وليست مجرد مسألة اجتماعية أو
سياسية أو دستورية مؤقتة وعارضة .

ومن هنا ، فإختفاء الأقباط (نخبتهم السياسية) فى العهد الناصرى لم يكن انسحاباً طائفيًا ، فقد كان جميع المواطنين فى الإتحاد الاشتراكى الذى لم يكن يضم أحداً ، فى الوقت نفسه كانت الديمقراطية غائبة والليبرالية كذلك . وكانت الحركة السياسية كلها مؤمنة لصالح " الثورة " ، فكيف يمكن فى هذا المناخ أن تظهر زعامات قبطية فى قمة مكرم عبيد .

ومن هنا أيضاً ، فإختفاء الأقباط فى عهد السادات كان بسبب المد السلفى الذى قاده عند البداية رئيس الدولة . وإذا كان من الممكن أحياناً التحكم فى البدايات ، فإنه يصعب دائماً التحكم فى النهايات . وهكذا لقى السادات مصرعه بالأيدي التى أطلقها . وما هى بعد عشرين عاماً من انطلاقها قد حرمت مجرد الكلام عن العلمانية ، وما زالت ترفع السلاح ضد الدولة والمجتمع . ولكنها حين تختار هدفها للنيل من الدولة والمجتمع فإنها تختار الأقباط . لذلك ينسحبون من الحياة العامة .

ولكنهم فى إيمانهم الذى يتزعزع بالديمقراطية والليبرالية والعلمانية لا يصوفون " مسيحية سياسية " . وفى انسحابهم من المجتمع السياسى لا ينظمون " مسيحية سياسية " .

فى عصر الديمقراطية شبه الليبرالية شبه العلمانية كان سينوت حنا هو الذى يتلقى طعنة السونكى بدلا من زعيم الوفد مصطفى النحاس . وكان ويصافى واصف هو الذى يحطم سلاسل بوابة البرلمان المنحل بمرسوم ملكى لينخل النواب ويعقدون اجتماعهم . وكان مكرم عبيد أميناً عاماً لأكبر حزب سياسى فى مصر ، يحصل على الأغلبية الساحقة فى الانتخابات النيابية عن دائرة أمهلها مسلمون . وكان مريت غالى فى طليعة الذين يفكرون ويدعون للإصلاح الزراعى . وهكذا كان الأقباط يشتغلون بالسياسة علناً ، وينضمون إلى الحركة الشيوعية سرّاً ، فهم وفديون ومستقلون ويساريون . ليس هناك تيار سياسى واحد يجمعهم ولا تنظيم واحد يضمهم . إنهم حاضرون فى مختلف الأحزاب والتنظيمات والتحركات ، طالما توفرت الحدود الدنيا للديمقراطية أو الليبرالية أو العلمانية ، بعضها أو كلها .

يصبح السؤال إذن : أليس هناك فكر مسيحى فى مصر ؟ والجواب : كيف لا يكون هناك فكر مسيحى فى أعرق بلاد المسيحية للشرقية ؟ ربما كان

بر الشام ومصر أقدم معاقل المسيحية في العالم . وكان الاقباط هم الذين اخترعوا الرهبنة ، وهي ليست مجرد أنبياء في الصحراء للهرب من البطش الروماني ، وليست مجرد زهد في الحياة الدنيا ولكنها " فكر " . لم يكن موجوداً من قبل ، وقد ثارت عليه البروتستانتية من بعد . كذلك كانت الأرثوذكسية في مصر وبر الشام أيضاً فكراً تعرض للمحاورات الكبرى والمصادرات والمعارضات ومؤتمرات التحليل والتحرير . وليس هذا " ماضياً " أصبح في نمة التاريخ ، بل لقد امتدت به السبل وتقاطعت وتطورت وبقي الفكر الأرثوذكسي في الكنيسة المصرية هو للجري الرئيسي . وفي وقت متأخر ظهرت روافد جديدة قائمة من الخارج كالكاثوليكية والبروتستانتية . وأيا كان الموقف من هذه المذاهب فقد تحولت مع الزمن إلى تيارات فرعية في الفكر المسيحي المصري .

ولهذا الفكر منابر ووثائق وحركته في مدارس الأحد والمجالس المليية ومعاهد اللاهوت والجمعيات الخيرية والأنبياء دور النشر التابعة لهذه المؤسسات . وهو فكر فلسفي وتاريخي واجتماعي ، وبالتالي فهو في جانب منه فكر سياسي ولكنه ، باستثناء الإرساليات الأجنبية ومؤسساتها ، ليس " مسيحية سياسية " حتى وهو يحارب الرومان ، أو وهو يلسان يوحنا فم الذهب يحطم الأوثان ، أو وهو بمنطقة أريوس يحرف الإيمان ، فإنه في جميع هذه الأحوال كان فكراً ذا دور سياسي ، ولكنه لم يكن من " المسيحية السياسية " في شيء .

مرة واحدة كاد الأمر يبدو كما لو أنه مسيحية سياسية . ولعل كتابي " الثورة المضادة في مصر " هو المرجع الأول - إذا لم يكن الوحيد - الذي يؤرخ لهذه " المرة " التي أوجت فيها فرقة من الشباب القبطي أنها يصعد مشروع سياسي باسم المسيحية .

حدث ذلك في أحد أيام ١٩٥٤ ، تكونت مجموعة دعت نفسها باسم " جماعة الأمة القبطية " توجه بعض أعضائها في الفجر إلى المقر البابوي حيث يقيم البطريرك الأنبا يوساب الثاني وطلبوا منه تحت التهديد بالسلاح أن يوقع تنازلاً عن منصبه وأن يتوجه برفقتهم إلى أحد الأنبياء . وفي هذا الوقت قام أعضاء آخرون بتوزيع بيان على وكالات الأنباء يشرح فيه الحادث الذي انتقد الكنيسة من النساء .

كان من الواضح أن الشباب يقتلون الانقلاب العسكري لثورة يوليو ، وقد تصوروا أن البابا كالمملك يمكن خلع وطرده . ولم يكن لديهم أى تصور عن الخطوة التالية . غير أن الشرطة كان لديها هذا التصور فقامت باعتقال جميع أعضاء الجماعة خلال ساعات وقدمتهم للمحاكمة التى سجنّت بعضهم ثلاث سنوات .

هذه هى القصة بإيجاز شديد ، ولكنه غير مغل . أية جماعات سياسية هذه التى ينقرط عقدها فى ساعات ، فقد انتهت " جماعة الأمة القبطية " منذ ذلك الوقت إلى الآن . وكان أبرز عنصر سياسى فى دعوتها هو تشجيع الأقباط على تعلم اللغة القبطية التى يتعلمها المتخصصون من شباب الباحثين أو الذين يعدون أنفسهم للإنخراط فى سلك الكهنوت . ولكنها اتخذت فى " جماعة الأمة القبطية " بعداً سياسياً حين جعلوا منها ما يشبه الدعوة الشعبية . وتبخرت الجماعة فى الهواء . إلا أنها كانت فى وقتها بالرغم من هزالتها وموتها رد فعل على ثلاثة أفعال .

الأول هو التسلسل الأمريكى عبر تنظيم " شهود يهوه " الذى اتهمته الدولة ذاتها بالتجسس . ولكنه بالنسبة للأقباط كان غزواً أمريكياً مباشراً لكنيستهم وفكرها . وكان الكهنة الأرثوذكس - قبل أن تتخذ الدولة قرارها - يطاردون شهود يهوه فى الشوارع بالهراوات .

الفاعل الثانى هو النشاط المتزايد حينذاك للإخوان المسلمين قبيل محاولة إغتيالهم جمال عبد الناصر فى الإسكندرية - كان " الإخوان " قد أحرقوا بعض الكنائس وتحرشوا ببعض الأقباط تحرشاً دامياً وكانت " الثورة " فى شهر العسل القصير معهم أيام الحسن الهضيبى وقد أصيب بعض الأقباط ممن لم يروا الإخوان المسلمين فى حياتهم بحالة من " الذعر " .

الفاعل الثالث هو ما شاع عن أجواء الفساد فى الكنيسة عند القمة . كان الأنبا يوساب وتلميذه " ملك " قد أصبحا من الاسماء التى يلوکها الأقباط بكثير من الإمتعاض وكانت هناك روائح عفنة قد بدأت تزكم الأنوف .

كانت " جماعة الأمة القبطية " أحد رواد الأفعال على هذه الظواهر الثلاث . ولما كانت الدولة قد حسمت أمرها مع " شهوة يهوه " و " الإخوان المسلمين " ، ولما كانت الكنيسة قد حسمت أمرها أيضاً مع القمة الكهنوتية ؛

فإن شباب " الأمة القبطية " وجد نفسه وحيداً في العراء المطلق . ومن ثم كان الانهيار السريع والنهاى خلال ساعات . هل يستحق هذا الحادث بمفرده لقب " المسيحية السياسية " ؟ .

على أية حال ، أن أوان الإطلاع على دعاوى رفيق حبيب . وعلينا أن نتذكر كتابه الأول ، ونحن نواصل القراءة في كتابه الثانى الذى يدهشنا أنه كان حريصاً على اقتران اسم البابا شنودة بعنوان الكتاب فوضع صورته على الغلاف . أى أنه منذ البداية يقول لنا إن للمسيحية السياسية ليست شيئاً آخر غير الكنيسة الأرثوذكسية ورمزها الأكبر . ومنذ البداية أيضاً نتوقف عند دار النشر التى تقول أن الكتاب هو إصدارها الثانى ، وكأنها أنشئت باسمها " يافا " دون أن تكون لها أية علاقة بالمؤسسات الفلسطينية المعروفة لتضفى على ظروف هذا الكتيب الصغير غموضاً على غموض .

ولا يحتاج الأمر فى مثل هذا الحجم الذى يكاد يكون مقالاً يلخص كتاب « الإحتجاج الدينى » إلى الإستشهاد بآراء ميهل وبيركنز وبوينو وسميث وسبسر من علماء الاجتماع الأمريكين لاكتشاف الحل الدينى أو البحث عن هوية أو حركة الأقليات العرقية ، خاصة وأن الكاتب يصل بعد الإستشهاد بالعلماء الأجانب إلى أن مصر مختلفة وأن الأقباط مختلفون ، بانتشارهم فى جميع الطبقات ، وبابتعادهم عن العنف . إنه يستشهد مثلاً بعالم الاجتماع بوينو حين يقول أن أحد ربود فعل الأقلية تتمثل فى عزل الذات لدرجة المناداة بالحكم الذاتى ، ثم يكمل مباشرة " وإن كان ذلك غير محتمل فى المناخ المصرى حيث التوزيع المنتشر للأقباط عبر المكان والطبقات ، فيصبح احتمال إقامة دولة داخل الدولة احتمالاً غير واقعى " (ص ٢٢) . إذا كانت هذه هى النتيجة ، فلماذا الإستشهاد المسبق بأفكار لا تجد لها سنداً من الواقع المصرى ؟ .

وهو يعترف مثلاً بأنه لم يجد مادة لدراسته سوى « آراء متفرقة أكثر مما نجد رؤية فكرية متكاملة » (ص ٦٢) ويعترف أكثر أن تجميع هذه الآراء قد يجسد صورة محددة وواضحة " فى حين قد لا نجد الصورة بهذا الوضوح والتحديد فى الواقع العلمى " (ص ٦٣) لماذا القسر إنن والتعسف فى استخلاص عصارة من ثمار جافة أو ميتة أو لا وجود لها أصلاً إلا فى ذهن المؤلف ؟

وهو يرى أن العنف البدني غير وارد عند الاقبياط " حتى وإن أدى ذلك إلى تلقى عنف بدني من الآخرين . . . دون أن يرد على العنف " (ص ٧٢) ويرى كذلك الابتعاد " عن فكرة الحكم الديني ، والأهم عن فكرة تحقيق النظام الديني من أعلى ، فهذه للرؤية ترفض فرض رؤية دينية من خلال السلطة الدينية أو السياسية " (ص ١٠٢) أين المسيحية السياسية إذن ، إذا كانت الأمور على هذا النحو ؟ ليس في استخدام هذا المصطلح خروج على أبسط قواعد العلم فضلاً عما فيه من تجاوز لعناصر الواقع ؟

كيف يجب رفيق حبيب على هذه الأسئلة ؟

إنه يتبع المنهج التالي :

يشير أحياناً مجرد إشارة ، وفي النادر يقتطف سطرأ أو سطرين من كتاب ديني لا شبهة في روحانيته كالمؤلفات التي ينسبها الكاتب إلى شخص اسمه " الأب دانيال " بالرغم من أن هذه المؤلفات لا تحمل أى اسم على غلافها ، وبالرغم من أنها بتعريف رفيق حبيب نغمه " تدور حول شخصية المسيح وحروب الشيطان " (ص ٢٥) ومع ذلك ، فإنه يحيطنا علماً دون الاعتماد على أية وثيقة أو الاستشهاد بأية واقعة أن هذه الأعمال تعبر عن تيار " يبدأ بالنبذ ثم التكفير ثم الإرهاب الديني " (ص ٢٧) كيف ذلك ؟ يقول الكاتب " تلك لحظة سريعة ما تمر ، فهي لحظة نادرة " (الصفحة ذاتها) .

وفي هذه النقطة يتحول كل راهب أو قس أو البابا نفسه ، طالما كانت له كتابات دينية أو روحية إلى إرهابي قيد الإعداد أو تحت التمرين . إنه لا يتحول حقاً إلى إرهابي بالفعل ولكنه يظل إرهابياً بالإمكان .

للبابا شنودة مثلاً كتاب - عنوانه " الحروب الروحية " صدر عام ١٩٨٦ يقول فيه مايلى : " لا نستطيع أن نسمى كل عنف خطيئة فهناك مواقف تحتاج إلى العنف مثل معاقبة الخطاة المستهترين أو المستبجحين الذين يهددون المجتمع بجرائم تحطمه أو تحطم تراثه وقيمته (. . .) والمجتمع يحتاج إلى صيانة حتى لا ياكل القوى الضعيف " (الجزء الثاني ص ٢٢٠ و ٢٢١) تتخلل هذا النص عبارة يقول فيها البابا " قد نتساهل في حقوقنا الخاصة ، أما الحق العام فلا تساهل فيه " و " الحق العام " مصطلح قانوني يعمله في المحكمة وكيل النيابة أو ممثل الإتهام إيا كان ولكن رفيق حبيب

سمح لنفسه بفهم للمصطلح على أنه يعنى " الحق القبطى العام " . يقول البابا للسادات " صومنا عبادة وليس سياسة ، وهو صوم موجه لله وليس للناس ، فيسمح رفيق حبيب لنفسه بفهم العبارة على أن العنف السلبي هو افضل طرق الإعتراض بالنسبة للأقلية " (ص ٥٦) .

وحين يصدر كتاب " شريعة الزوجة الواحدة فى المسيحية " للأنبا شنودة أيضا ، فإن رفيق حبيب يراه دليلا على الرغبة " فى إثبات الهوية والتميز ، وأيضا فى تأكيد قنرة الكنيسة والأقباط على طرح رأى يختلف مع تيار فى المجتمع " (ص ٤٧) وهو لا يذكر - أو يجهل - السياق الذى راج فيه هذا الكتاب ، فقد تجرأ أحد الأقباط وتزوج من امرأة ثانيا ومعلوم أن تعدد الزوجات محرم فى المسيحية وقانون الأحوال الشخصية فى مصر يترك للمسيحيين حريتهم فى ممارسة شريعتهم ، ويبيع الإحتكام للشريعة الإسلامية فى حالات محددة كالإرث . غير أن للحكمة الابتدائية - الدرجة الأولى - حكمت للرجل القبطى الذى تزوج من امرأة أخرى بحقه فى ذلك ، ورفضت الدعوى المقامة من الزوجة الأولى ضده . وهاجت الدنيا فى مصر ، لأنه كان الحكم الأول من نوعه فقط ، بل لأنه تسبب فى بلبلة اجتماعية وسياسية وقد رأى المسلمون قبل الأقباط أن من نتائج الحكم غير الرئیة إنكاء المشاعر الطائفية . وكان الحل الذى توصلت إليه محكمة الاستئناف هو الحكم للزوجة الأولى بالطلاق الذى كانت قد باشرت إلى طلبه ، لأن الكنيسة التى لا تعترف بالزواج الثانى ترفض أيضا قبول الزوجة الأولى - إن حدث - لهذا الوضع فى هذا المناخ . راجت طبعة جديدة من كتاب البابا شنودة حول شريعة الزوجة الواحدة كان قد كتبه وهو بعد راهب فى أوائل الستينات ونشر عدة مرات قبل ربع قرن من هذا الحادث الغريب . فاین الرغبة فى إثبات الهوية والتميز ؟ أليس من واجب راعى الرعاة فى الكنيسة أن يحمى شرائعها ؟

ولكن رفيق حبيب راح يناقش الأعمال الروحية والدينية الصرفة بأسلوب التفتيش فى الصدور عن النوايا ، وإسقاط أوهامه وإفتراضاته وانطباعاته الشخصية على كتابات الآخرين التى كان يمكن بتحليل مضمونها أن يستخلص بعضاً من ملامح الفكر المسيحى فى مصر . ولكنه كان قد حبس نفسه فى مصطلح " المسيحية السياسية " التى لا أساس موضوعى

لها في تفكير " النصوص " التي ابتسرها وجردتها عن سياقها وريبط بينها وبين تعريفات أجنبية كان يلغى نتائجها وأهميتها أولاً فأول . ولكنها كانت تلقى ظلالها من الشكوك التي تعتمد غرسها والتبرؤ منها في وقت واحد باستخدام " قد " و " ربما " و " نادراً " و " لكنها بعيدة عن الواقع المصري " . الخ ... »

وكما أنه استخدم تعبيراً متناقضاً هو المسيحية السياسية ، فإنه لم يتورع عن استخدام تعبير مشابه هو " العلمانية الدينية " مشيراً إلى كاتبين معروفين بدفاعهما المستمر عن الوحدة الوطنية ، ويعلمانيتهما المقترنة بإحدى درجات اليسار . . وهما د . ولیم سليمان نائب رئيس مجلس الدولة ، وميلاد حنا رئيس لجنة الإسكان في البرلمان السابق ويجدر بنا أن نشير إلى أعمال كل منهما ، فقد صدر لولیم سليمان :

(١) الكنيسة تواجه الاستعمار والصهيونية ١٩٦٨ .

(٢) الحوار بين الأديان ١٩٧٦ .

(٣) المسيحية والإسلام على أرض مصر ١٩٨٦ .

وكلها أعمال حول الوحدة الوطنية تتميز بثالوث الإيمان السياسي عند الالتقاط من ديمقراطية وليبرالية وعلمانية في ارتباط وثيق بالحركة العامة لليسار المصري .

وهذه أيضاً أعمال ميلاد حنا :

(١) نعم أقباط ولكن مصريون ١٩٨٠

(٢) ذكريات سبتيمرية ١٩٨٦

(٣) الأعمدة السبعة للشخصية المصرية ١٩٨٨

وفي هذه الأعمال أيضاً ، فإن ميلاد حنا هو أحد المقاتلين الصامدين عن الوحدة الوطنية وإطارها القومي العربي المُفتتح يساراً .

ولا ينبغي رفيق حبيب هذا التوصيف عنهما ، حتى إنه يرى في النهاية أنهما يقتريان من بعضهما إقترباً شديداً لدرجة التوحد . إنه يرى للمسيحية أو الإيمان المسيحي في فكر ولیم سليمان " قيماً من شأنها أن تغير السلوك في إتجاه معين نون اللجوء إلى القانون والسلطة السياسية " (ص ٨٥)

و"خلق حوار حول الحياة المشتركة بين أبناء الوطن المسلمين والأقباط . " (ص ٨٧) .

أما ميلاد حنا ففى رأيه " أن ممثل الأقباط هو رجل السياسة وليس رجل الدين " (ص ٩١) وهو " يرى الحل الأمثل فى قيام تيار عروبى يسارى إشتراكي " (ص ٩٣) .

وليم سليمان وميلاد حنا إذن ، ومكرم عبيد و واصف غالى قديماً ، من السياسيين الأقباط الذين ينتمون الى القاسم الفكرى - السياسى المشترك للأقباط (ثالث الديمقراطية الليبرالية ، العلمانية) ولكنهم ينضمون تحت لواء فكر سياسى لا علاقة له بالكنيسة ولا بالمسيحية . هو أحد التيارات القائمة فى المجتمع وتستقطب الأقباط والمسلمين معاً ، هو التيار اليسارى .. كما كان الوفد القديم يضم السياسيين الأقباط البارزين .

ولكن السؤال البديهي البسيط : أين المسيحية السياسية إذن ؟ أينها وقد غابت مرتين : الأولى حين تكلم المؤلف عن الفكر الدينى - الروحى ، والثانية حين تكلم عن الفكر المدنى - العلمانى ؟

إن المسيحية السياسية إذا كانت تعبر عن الأغلبية فهى تعنى المزيد من السلطة والإمتيازات والهيمنة . أما إذا كانت تعبر عن الأقلية فهى تعنى التقسيم . هذا هو الجوهر ربما أن الأقباط ليسوا الأغلبية فليس واردة أن تكون لهم " مسيحية سياسية " تطلب المزيد من الهيمنة . وبما أنهم يحققون أنفسهم فى الإنتشار داخل مختلف الطبقات وفى الإنتشار الديموغرافى داخل مختلف الأمكنة ، ويربطون مصيرهم بوحدة الحكم فى البلاد ووحدة أرض الوطن ، فإن أية " مسيحية سياسية " تعنى للتقسيم لا تخطر على بال أى قبلى .

ليس من مسيحية سياسية فى مصر ، لأنها ببساطة تشكل عدداً رئيسياً للأقباط وهم يدركون أن بقاءهم أحياء على أرض بلادهم إلى اليوم ، إنما تحقق بالوحدة الوطنية العميقة الجنور فى هذه الأرض ، والتي حافظ عليها الفتح العربى الإسلامى ، ثم حرص عليها ودافع عنها المصريون المسلمون بعد ذلك . ويدرك الأقباط إرثاً تاريخياً وعملياً أن الذين حاولوا

العدوان على هذه الوحدة الوطنية وأخفقوا هم : الإستعمار بجيوشه وسياساته وإرسالياته ، وبعض الجماعات الإسلامية هؤلاء وأولئك هم الذين حاولوا تهديد الوحدة بالإنقسام ، وتسييس الدين بالتقسيم .

ولم يحاول مؤلف " المسيحية السياسية فى مصر " أن يتابع الأعمال المدمرة لوحدة البلاد من جانب الإستعمار وإرسالياته ، كما لم يحاول أن يتابع الأفعال التقسيمية من جانب بعض فرق ورموز الإسلام السياسى . ولكنه اكتفى بوضع لافتة مزورة لتجيب خطأياً حقيقية .

وليس من كتابة بريئة لا فى زماننا ولا فى أى زمان وإلا فقد كان جديرا بالمؤلف بدلا من الإستعانة التى لا يحتاج إليها لعلماء الاجتماع الأمريكين أن يضع كلتا يديه على الإطار الاجتماعى لتسلل شهود يهوه إلى مصر فى الخمسينات والستينات ، والإطار الاجتماعى لتعاظم المد السلفى فى السبعينات والثمانينات .

حينذاك كان يمكن أن يكتشف - ولا بد أنه يعرف ذلك - أن تسلل شهود يهوه وغيرهم كان يستهدف تمزيق الوحدة الوطنية بسلخ أبناء الكنيسة الأرثوذكسية وزرع الأفكار الصهيونية ، لأن المشروع القومى - الحضارى الناصرى كان مخيفا للأمريكين والصهاينة والغرب كله .

حينذاك أيضا كان يمكن أن يكتشف - ولا بد أنه يعرف ذلك - أن تعاظم المد السلفى فى مصر قد ارتبط بعهد السادات وعصر الانفتاح والثروة النفطية وحرب لبنان والحكم الخمينى فى إيران . وهو نفسه عهد التخلف المشبوه بين الولايات المتحدة وإيران و " إسرائيل " لإقامة دويلات عرقية - طائفية تشكل امتداداً للهيمنة الإيرانية على الخليج وحزاماً أمنياً توسعياً للصهيونية فى الشرق الأوسط .

ولكن المؤلف بدلا من أن يعالج اليهودية السياسية أو الإسلام السياسى من هذا الواقع الملموس راح يفترض مسيحية سياسية من الوهم . ولكنه الوهم الذى يخفى الواقع ويتواطأ معه .

فليس من كتابة بريئة

وليس من قراءة بريئة كذلك .

لذلك لم يكن كتيب " المسيحية السياسية في مصر " قد نزل إلى الأسواق بغلافه الأسود المحلى بصورة ملونة للبابا شنودة حتى تلقفه فهمى هويدى ليضعه تحت أوسع رقعة من الأضواء بالكتابة عنه فى " الأهرام " .

وبدأت الحركة الذاتية للإعلام السريع المؤثر تفعل فعلها . فى لحظات كان الكتيب الصغير الذى لا يحمل جديداً إلى الكتاب السابق لمؤلف ناشئ قد عرف طريقه المختصر إلى مركز الاهتمام فى حده الأقصى . . . وذلك حين تصدى البابا شنودة بنفسه للرد فى " الأهرام " أيضاً . هنا بلغت ثورة المعلومات والاتصال ذروتها ، فقد إنجذب تقدير البابا إلى فاعلية الأهرام الواسعة والمؤثرة . ولكنه - من حيث لا يقصد بالتأكيد - تحول هو نفسه إلى نقطة جذب أكثر اتساعاً وتأثيراً ، مما أعطى الكاتب والكتيب أهمية مبالغاً فيها إلى الحد الأقصى .

كانت آليات الإعلام الحديث تفعل فعلها المعاكس للتقديرات والأمانى . فقد تحول الأمر ، بالتدخل الشخصى للبابا إلى حدث استثنائى .

(٣)

" دعوات التكفير والحاكمية ليست مقصورة على الجماعات الإسلامية وحدها ، ولكن لها نظائرها فى الجماعات القبطية أيضاً . وإذا كان هناك إسلام سياسى فثمة مسيحية سياسية برزت فى العقدين الأخيرين . وكما أن الإسلاميين يقولون بأن الإسلام دين ودولة ، فإن قيادة الكنيسة القبطية فى طورها الجديد باتت تتبنى مقولة مماثلة ، فالمسيحية بدورها دين ودولة . هذا الكلام ليس من عندنا ولا هو من اكتشافنا ، ولكنه بعض ما يسجله كتاب لافيت للنظر صدر فى القاهرة منذ أيام بعنوان « المسيحية السياسية فى

مصر، لأحد الباحثين المسيحيين الواعدين : دكتور رفيق حبيب . أهمية الكتاب تكمن فى أنه يرسم - ربما لأول مرة - أبرز ملامح الخريطة الفكرية داخل المجتمع المسيحى فى مصر بتركيز خاص على التأثيرات السياسية ذات التأثير فى الواقع الكنائسى .

هذه هى قراءة فهمى هويدى لكتاب " المسيحية السياسية فى مصر " (الأهرام ١٠/٤/١٩٩٠) .

وفى أى حرف مكتوب لا علاقة لنا بالنوايا ، فالحرف الذى كتبه رفيق حبيب ، قرأه هويدى على هذا النحو دون ذلك . والحقيقة أن قراءة حبيب للواقع القبطى لا تختلف عن التفسير الذى تطوع به هويدى . وبما أنه ليس من كتاب برئ ، وليس من قراءة بريئة ، فإننا نضيف أن ما جاء فى كتاب " المسيحية السياسية فى مصر " ليس تعبيراً فردياً عن رأى مؤلف مستقل يعترف سلفاً بأنه لم يجد " الوثائق " التى تبلى على الطريق الصحيح . ولو كان ذلك صحيحاً لما كانت هناك أية ضرورة لتأليف الكتاب ونشره . ولكن "الضرورة" ليست " ضرورة للبحث العلمى " طالما أن الباحث يرى أن عناصره غير متوافره . ولكنها ضرورة الفصل السياسى الذى يتجاوز حدود الفرد وتخطيطاته ، حدود البراءة . وهو الفعل السياسى الذى قد تلقى فى إطاره الجماعات الإسلامية والجماعات الأجنبية (التنظيمات الدينية السياسية المسماة بإرساليات التبشير أو الكنائس التابعة لمراكز خارج الوطن).

وإذا كانت الكتابة عموماً بريئة أو غير بريئة من صنع " الإبداع الجماعى " سواء أكان ذلك بوعى أم بغير وعى ، فإن قراءة رفيق حبيب للواقع القبطى كقراءة فهمى هويدى كلاهما تعبران عن دائرة أوسع ، ومواقفه الضمنية للناقد على قراءة الكتاب هى تعبير عن الوفاق - حتى إذا لم يكن هناك اتفاق - غير المنظور بين مصالح فريقين يختلفان فى العقيدة . إنها مصالح الفعل السياسى الذى يمكن أن يثمره شيوع كتاب " المسيحية السياسية فى مصر " ومقال عن « المسيحية السياسية » .

ماذا قرأ فهمى هويدى ؟

قرأ فى ثلث المقال تقريباً ما قاله المؤلف عن البابا شنودة وفى الثلث الثانى قرأ ما قاله عن مدارس الأحد . وفى الثلث الأخير قرأ ما قاله عن بعض الكتابات اللبينة سواء لرهبان أو قساوسة أو أساقفة ، وما قاله المؤلف أيضاً عن كتابات بعض المثقفين الأقباط . وسنلاحظ أن صاحب التعليق قد إتخذ من البابا شنودة " دليل عمل " ومن مدارس الأحد " تنظيم عمل " .

إنه يلتقط ما كتبه رفيق حبيب عن رحلة وخطاب البابا من مدارس الأحد إلى قيادة الكنيسة . ومدارس الأحد هى التنظيم الذى خرجت منه كل التيارات والإتجاهات الدينية والروحية ، بل هى التنظيم الذى خرج منه المثقفون العلمانيون أيضاً .

هناك إفتراضان يدفعان فهمى هويدى وزملاءه فى الفكر إلى موافقة صاحب " المسيحية السياسية فى مصر " على محتوى كتابه . الإفتراض الأول هو الغياب المطلق للواقع القبطى عن المخيلة الثقافية لصاحب التعليق . والإفتراض الثانى هو الحاجة إلى دليل يثبت المساواة بين الأقباط والمسلمين فى " التطرف " : أى فى الرفض الشامل للدولة والمجتمع ، والعنف كإداة للتغيير .

وبالطبع فإن غياب الواقع القبطى عن مخيلة مثقف كفهى هويدى أو زملائه فى الفكر من الأمور المحزنة ولكن هذا " الواقع القبطى " غائب أصلاً عن مخيلة رفيق حبيب صاحب " المسيحية السياسية فى مصر " . وهذه إشكالية حقيقية ، لأن من يتخذ أو يتصور هذا الكتاب مرجعاً معرفياً فقد وقع فى ورطة حقيقية . هذا الكتاب لا يتضمن من المعلومات الأولية ، ولا حتى من المعلومات الشائعة ما يصلح مادة للتحليل . واعتباره كذلك هو بداية الخطأ ، بل والخطر .

أما البحث عن دليل يشبع الحاجة إلى تصوير " المساواة " بين جماعات إسلامية وأخرى مسيحية فإنه يمكن أن يتوجه إلى ماحبيه رفيق حبيب من أنشطة أجنبية تقودها الكنائس الغربية - و خصوصاً الأمريكية - ضد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية باعتبارها صاحبة المرجعية الوطنية داخل البلاد . ومن الحقائق الكبرى التى لم يكن رفيق حبيب أميناً فى ذكرها

فتجاهلها كلياً ، أن التعبير الضبابي الغائم " المنشقون عن الكنيسة " أو "المتمردين" أو ما شابه ذلك من مصطلحات تظل بلا مضمون حتى يصارحنا بقصص هذا الانشقاق والتمرد . كنا نريد أن نعرف مثلاً قصص الذين خرجوا من صفوف الأقباط الأرثوذكس ودخلوا في صفوف البروتستانت ، وما هي الجهات الأمريكية التي مولت الخروج والدخول . وكان رفيق حبيب يستطيع أن يفيدنا في هذا الصدد ، لأنه ابن رئيس البروتستانت . ولكنه لم يفعل و " تعمق " فيما لا يعرفه ، وهو الكنيسة الوطنية .

وكان هذا " التعمق " على حساب المعلومات ، ومن ثم الحقائق . ولم يجد أمامه سوى كتابات دينية أو روحية أسقط عليها ما يزيها الغازأ في الغاز حتى جعل منها رموزاً سياسية بالتعسف والإفتعال والإختلاق .

وللأسف لم يعد فهمي هويدى أو غيره إلى مصدر الإشارات الواردة في كتاب رفيق حبيب ليتأكد و بنفسه ما إذا كانت صحيحة أم خاطئة . و لكن الذى حدث هو أن هويدى قد تبني الإشارات ومدادواتها التى استخلصها المؤلف كما هي مما يؤكد «الحاجة» إلى المساواة بين «الفريقين» . بل ولم يحاول المعلق أن «يجتهد» فى إكتشاف دلالات مغايرة للنص ذاته . يقول مثلاً أن الأنبا إغريغوريوس يقرر أن الكتاب المقدس « دين ودولة بالمعنى الحقيقى لا بالمعنى المجازى » وأنه ينطوى على « الكثير جداً من حقائق العلوم المادية والإنسانية » . ولقد كان الرجوع إلي كتابات الأنبا إغريغوريوس كفيلاً بتصحيح المعلومات ، فالرجل لم يقل في أى وقت أن الكتاب المقدس دين ودولة . ليس هناك فيما كتب أى نص يوحى مجرد إحياء بهذا المعنى . وإنما هو يقول فى أكثر من موضع أن الكتاب المقدس يحمل القيم العامة للمروح الإنسانية فى كل العصور ، هذه القيم التى صاغتها أو اكتشفتها المعرفة البشرية في تاريخها الطويل . ماعلاقة ذلك بمقولة « دين ودولة » ؟

ليس من علاقة . ولكن المقصود هو تصوير الأقباط فى وضع لا يبووح به فهمي هويدى أو رفيق حبيب : إنهم انفصاليون مع وقف التنفيذ ، أو إنهم انفصاليون مع عدم الإمكان .

هذه هي الحقيقة التي يدري هؤلاء والجميع معهم أنها نقيض موقف الأقباط ، وأن الإنتصاليين الحقيقيين هم جماعات الإسلام السياسي .

ولما وصلت الأمور إلى هذا الحد تصدى البابا شنودة بنفسه لهذه المزاعم فى مقال «الأهرام » (١٧ / ٤ / ١٩٩٠) ، لأن ما جاء فى كتاب حبيب ومقال هويدى « ينافى التاريخ والواقع على حد تعبيره الذي جاء فيه أن صاحب الكتاب « يلقى الإتهامات بلا حرص أو دليل » .

ويبدأ البابا شنوده حوارَه بضرورة ضبط المصطلحات ، فيقول أن «العمل الروحى » لا يعنى سد الأن من سماع شكوي الجائع أو العريان ، ويقول أن الإنجيل يحض على مساعدة الضعفاء والمساكين ، وأن للمسيحية منحازة إلى الفقراء ، فهل هذه «مسيحية سياسية » ؟ ثم يتناول جوانب المعبد الوطنى ، ويقول أن الكنيسة لا تستطيع أن تقف فى حالة لا مبالاه إذا كانت أرض الوطن محتلة أو أن الغزاه يهددون مصر أو إذا كان هناك وباء كالمخدرات ، فهل يمكن أن نطلق على المواقف الوطنية للأقباط الأرثوذكس وكنيستهم صفة " المسيحية السياسية " ؟

ويجيب على السؤالين بلته ليس هناك أصلا " مسيحية سياسية " فى الإنجيل ، والكنيسة من جانبها لا تدعو إلى شيء من هذا القبيل . ولكن السياسة أو العمل السياسى شيء ، والوطنية شيء آخر . إنها تولد مع المواطن ولا تموت بموته . وقد ولدت مع الكنيسة المصرية ولبن تموت كذلك ، فإن الأخلاق المسيحية أو السلوك الأخلاقى كما تدعو إليه المسيحية ، لا علاقة له بالسياسة أو العمل السياسى . ومع ذلك ، يقول البابا شنوده ، فليس هناك ما يمنع القبطى من الإشتغال المباشر بالسياسة دون أن يعنى ذلك أية " مسيحية سياسية " . والكنيسة من جهتها تشجع الأقباط على الاشتغال بالسياسة دون انحياز لهذا الحزب أو ذاك . إن ما يريده البعض عن «الانسحاب " من العمل العام أو الإنطواء له مبرراته الموضوعية ، ولكن الكنيسة لا تؤيده ، بل تفعل العكس ، تعرض الأقباط على الإشتغال والإشتغال بالعمل العام وفى مقنمته العمل السياسى . هل يكون ذلك «مسيحية سياسية » ؟ . يقول البابا شنودة " إن صممتا صممتاً كاملاً ، ألا

تسمع أصواتاً لأئمة من كل ناحية تقول : أين دور الكنيسة فى التوعية ؟ لماذا تتف هكذا سلبية ؟ هل يجيب بأن المطلوب هو أن تكون الكنيسة بلا رأى وبلا موقف ؟ إننا لا نعمل بالسياسة ، ولا هى من اختصاصنا . ولكن هناك مواقف إن صممتا فيها كلام على صممتا ونوصف بالسلبية .

ويشرح البابا شنودة ماذا تكون « مدارس الأحد » فهى فصول فى التعليم الدينى وتدريب للأطفال على « حياة الفضيلة ومحبة الله والناس » ولم يحدث بأي معنى وعلى أى نحو أن كان لمدارس الأحد أى دور سياسى ، أما جماعة الأمة القبطية التى خطفت البابا يوسف الثانى فى بداية الخمسينات فهى ليست من مدارس الأحد ، ولا تمت إليها صلة وما قامت به هو مجرد عمل فردى ولم يستمر سوى يوم ، وكان منتقداً من الجميع وهذه معلومات صحيحة وبقية . ولكن رفيق حبيب فى كتابه خلط عن عمد الحابل بالنابل ، وحاول باستماتة أن يلصق بمدارس الأحد مضموناً سياسياً شبيهاً بمضمون الإخوان المسلمين . ولم يفرق بوضوح بين " جماعة الأمة القبطية " وبين مدارس الأحد مما أوقع فهمى هويدى فى هذه الجملة الخاطئة غاية الخطأ : " فمن تلك المدارس خرجت جماعة الأمة القبطية " . على صعيد المعلومات فهى بعيدة كلياً عن الحقيقة . أما على صعيد التوصيف فإن المؤلف رفيق حبيب لم يتعب نفسه فى العودة إلى ملف القضية ، وهو موجود فى المحكمة . ولم يستفد مطلقاً من المرجع الوحيد الذى عاد إليه وهو كتابى " الثورة المضادة فى مصر " . وقد تبنى فهمى هويدى الأسطر القليلة فى كتاب حبيب دون أن يحاول هو الآخر التتقيب عن الوقائع فى مظانها . وإلا كان مضطراً لأن يجيب على هذا السؤال : هل يمكن لجماعة من عدة أفراد معزولة عن المجتمع العام وعن محيطها ، ولم تنجح فى عملية خطف مسلحة أكثر من ساعات ، أن تكون جماعة " مسيحية سياسية " ؟

وإذا لم يكن البابا شنودة قائداً « مسيحياً سياسياً » ، وإذا لم تكن مدارس الأحد تنظيمات " مسيحية سياسية " ، وإذا لم تكن الكتابات الروحية للرهبان والأساقفة فكراً " مسيحياً سياسياً " ، فماذا تكون إذن هذه " المسيحية السياسية " التى اخترعها رفيق حبيب ولجى نداها فهمى هويدى

وأخرون ؟ يقول البابا شنودة " لا توجد جماعات فى المسيحية تتأدى بالتكفير ولا بالحاكمية . وطول خدمتى فى الكنيسة فى أكثر من خمسين عاماً ، لم أسمع عن هاتين العبارتين فى المحيط الكنسى ولم ألق منهما وجوذاً عملياً " .

كان هذا هو الرد الذى اختتمه البابا شنودة بقوله " أما تأكيد الهوية ، فنحن لسنا فى حاجة إليه مطلقاً . معروف عند الكل أننا أقباط وإسنا فى حاجة إلى تأكيد أننا أقباط أننا مصريون وأننا أبناء لهذا الوطن المحبوب الذى قلنا عنه : ليست مصر وطننا نعيش فيه ، وإنما هى وطن يعيش فيها " .

ولكن الصفحة ذاتها التى حملت مقال البابا شنودة فى " الأهرام " حملت أيضاً مقالين غاية فى الأهمية ، أحدهما للدكتور وإيم سليمان قلاده والآخر للدكتور ليلى تكلا . مقال قلاده عنوانه " لأجل المشروع الوطنى الموحد " وقد افترضه بقوله أن " المسيحية السياسية عبارة تتطوى على تناقض بين طرفيها ، فلدى أقباط مصر ليست ثمة إلا مسيحية واحدة ثم أن السياسة فى نظريهم نشاط تساهم فيه جميع مكونات الجماعة فى حركة مشتركة " ، وقسم وإيم سليمان تعليقه إلى ثلاث نقاط : الأولى أن مؤلف " المسيحية السياسية " يعتمد مفهوم الأغلبية والأقلية على أساس دينى ، وبالتالي كانت بعض الدراسات الأجنبية حول هذا المفهوم هى إطاره المرجعى . ولكن الإطار يتناقض تماماً مع الواقع المصرى الذى فهم منذ وقت مبكر أن الأغلبية والأقلية مفهوم سياسى ، ونقطة البداية عند المصريين هى " المشروع القومى الموحد " الذى تنصهر فيه مكونات الجماعة الوطنية " فى وحدة المصالح العليا " و " على هذا الأساس قامت الشرعية الدستورية متضمنة مفهوم المواطنة ومبادئ المشاركة بين المواطنين والتعددية السياسية وتقييد السلطة " .

والنقطة الثانية هى مفهوم المسيحية عند المصريين ، فالكنيسة القبطية تنهى أبنائها عن إعتزال المجتمع والتمايز " وتأمهم بالاندماج فى الجماعة والقيام بواجباتهم كمواطنين " . وهناك صلاة فى الكنيسة الأرثوذكسية خاصة بمصر - أرضها ونيلها وزرعها وشعبها ، يصلحها الأقباط إلى اليوم فى كل الكنائس " إن حب الوطن وخدمته يمثل جزءاً هاماً من التدين القبطى - فالكنيسة القبطية تعتبر بحق مدرسة للتربية الوطنية - ومركزاً لصياغة

الوجدان المصرى الأصيل " . وهذه هى المهمة التى تقوم بها مدارس الأحد والأسر الجامعية " فمن الثابت أنه لا يوجد فى تعليم هذه المدارس والأسر أى نشاط سياسى " .

والنقطة الثالثة التى يراها وإيم سليمان خليقة بالحرص هى أن " نجاة بلادنا لن يتحقق إلا بوقوف جميع مقومات شعبها صفاً واحداً لإقامة مشروعهم الوطنى الحضارى الموحد والمعاصر لمواجهة التحديات التى يتعرض لها كيانهم " .

ويؤكد الدكتور لى ت كلا المفهوم السياسى للأغلبية والأقلية " إن الكتاب والمقال يتناسيان أن الحركة الوطنية والدستورية المصرية صهرت جميعاً فى وحدة واحدة ، فلم تكن العلاقات بينهم قائمة على الأغلبية والأقلية الدينية " . وتضيف أن " هذه الخصوصية التى اشتهرت بها مصر أصبحت مثلاً للإنصهار القومى ووحدة مقومات الشعب : و " هذه الخصوصية يجب أن تكون المرجعية التى تتمسك بها (. . .) ونجعلها معيارنا للتعرف على السليم والخاطئ " .

وبالطبع ، فإن وإيم سليمان بتاريخه القانونى العلمى فى مجلس الدولة ، وليلى ت كلا بتاريخها العلمى والسياسى الوطنى لا يقدمان شهادات فردية بل ردود فعل تتجاوز الأفراد ، وتعبّر عن " علمانية " المثقفين الأقباط .

وقد كان لهذه الصفحة الصافلة من جريدة " الأهرام " التى ضمت الموقف الرسمى للكنيسة القبطية الأرثوذكسية ، والموقف العام للمثقفين من رعاياها ، دوى ترددت أصدأؤه فى أرجاء المجتمع المصرى ، بحيث اضطر والد المؤلف (القس الدكتور صموئيل حبيب رئيس الكنيسة المشيخية الإنجيلية فى مصر) أن ينشر بعد أيام فى باب " الإجتماعيات " بالأهرام ، أنه لم يقرأ ما كتبه ابنه قبل صدوره ، وأنه يختلف معه ، وله اعتراضات .

كان هذا " التبرؤ " من جانب الأب محاولة لإطفاء الحريق الذى كاد يشتعل فى أوساط البروتستانت المصريين . كانت أصابع الإتهام تشير إلى كنيستهم باعتبارها مصدر هذا التشويه المتعمد للأقباط الأرثوذكس ومحاولة استعداء الدولة والمجتمع عليهم مما يؤدى إلى شق الوحدة التاريخية بين المسيحيين والمسلمين .

والحق أن هذه الإتهامات لها ما يبررها في عمل رفيق حبيب . ولكن "الدليل" على صحة هذه الاتهامات شيء آخر ، فقد اهتم الناس بما جاء في كتاب " الإحتجاج الديني " وكتاب " المسيحية السياسية " ، ولكن الحقيقة الخافية هي أن رفيق حبيب نفسه هو صاحب كتاب " سيكلوجية للتدين لدى الأقباط " الذي صدر جزؤه الأول باسم " القيم الدينية " عام ١٩٨٦ عن دار الثقافة المسيحية في ٢٢٨ صفحة من القطع الكبير . وفي مقدمة هذا الكتاب (ص ١٧) شكر خاص إلى الهيئة الإنجيلية للخدمات الإجتماعية " التابعة للكنيسة البروتستانتية التي يرأسها والد المؤلف . لماذا هذا الشكر للهيئة الإنجيلية ؟ نقول المقدمة حرفيا " فهي بتحويلها لهذا البحث قد ساهمت في فتح مجال جديد (...) فبدون مساعدتها المادية والمعنوية ما كان لهذا البحث أن يرى النور .

لسنا بحاجة إذن إلى أية إثباتات أخرى ، فها هو الكاتب بنفسه يعترف دون أن يطلب منه أحد هذا الاعتراف ، بأن الكنيسة الإنجيلية التي يرأسها والده هي التي تولت هذا الكتاب .

ماذا يقول هذا الكتاب ؟

يقول في ص ٢٧ ما نصه " وتشير نتائج المقارنة بين الطوائف في قيمة الإلتزام الاجتماعي إلى وجود فرق دال بين الأرثوذكس والإنجيليين المشيخيين حيث ترتفع درجة الإنجيليين عن الأرثوذكس . ومراجعة متوسطات درجة الطوائف نجد أن ترتيب الطوائف من أعلى إلى الأدنى هو : الإنجيليون المشيخيون - الإنجيليون غير المشيخيين - الكاثوليك - الأرثوذكس . نستنتج من ذلك إرتفاع مستوى اهتمام الإنجيليين المشيخيين وانتمائهم وهو ما يشمل الاهتمام بقضايا المجتمع والعمل على تقدمه وأداء الواجبات التي يطلبها المجتمع من المواطنين . ويمثل الإنجيليون غير المشيخيين والكاثوليك درجة متوسطة ، في حين تنخفض درجة الأرثوذكس على هذه القيمة مما يدل على انخفاض مستوى اهتمام الأرثوذكس بانتمائهم القومي وانخفاض اهتمامهم بأداء دورهم تجاه المجتمع عن الطوائف الأخرى خاصة المشيخيين " .

ماذا يعنى هذا الكلام ؟

يعنى أولاً أن الغالبية العظمى من المسيحيين المصريين (وهم الأقباط الأرثوذكس) لا يبالون بالمجتمع المصرى الذى يعيشون فيه ، وهم ضعاف الإلتناء القومى .

ويعنى ثانياً أن البروتستانت (وهم أقلية الأقلية وأبناء الإرساليات الأجنبية) هم للوطنيين والاجتماعيون بين المسيحيين المصريين .

ولا يترك رفيق حبيب كلامه لأقل قدر من سوء الفهم ، فهو يؤكد مرة أخرى (ص٢٧٠) مايلي : " وتشير النتائج أيضاً إلى انتماء الإنجيليين المشيخيين إلى المجتمع ، يليهم الإنجيليون غير المشيخيين ثم الكاثوليك بدرجة أقل ، فى حين يزداد شعور الأرثوذكس بالإغتراب فى المجتمع مما يقلل انتماءهم إليه ، ويشكل عام توجد فجوة بين الأرثوذكس والمجتمع " .

ولعلها المرة الأولى التى يثبت فيها أن أغلبية ما تشعر بالغربة فى مجتمعها (الأرثوذكسيين المسيحيين المصريين) ، بينما تشعر الأقلية (البروتستانت) بحرارة الإلتناء والتجاوب والمعايشة .

ومن الطرائف المسوية أن يصل المؤلف فى " تحليله " إلى هذه الدرجة العائلية - المذهبية العمياء ، فيصبح السلم القيمى فى الإلتزام أو الإلتناء على هذا النحو الغريب الكنيسة الإنجيلية للمشيخية التى ينتمى إليها هو وعائلته ، هى الأولى دائماً فى الإلتناء القومى والإلتزام الاجتماعى ، هى الأولى دائماً فى الإلتناء القومى تليها دائماً أيضاً الكنيسة الإنجيلية غير المشيخية ، فالإنجيليون سواء أكانوا مشيخيين أو غير مشيخيين يسبقون غيرهم فى الإلتناء والإلتزام ثم يأتى الكاثوليك فى الوسط ، وأخيراً الأرثوذكس . والمعنى الكامن فى هذا الإحصاء الملقف والقياس المغلط أنه كلما إنتمى المرء إلى الأقلية الأقل عدداً والأضيق رقعة كلما كان أكثر ارتباطاً بالمجتمع . والمعنى المكبوت تبعاً لذلك أن المسلمين - وهم الأغلبية الكبرى - هم الأدنى ارتباطاً بالمجتمع والأوى انتماء للوطن . والسؤال البديهي :

ماذا يكون المجتمع إن الذي يقاس الإلتواء إليه والإلتزام به بدرجة الإلتواء إلى الأقلية ؟

والنقطة المنهجية هي : على أى أساس إحصائى أجرى الباحث تحليله، فالمساواة العددية بين العينات تؤدي حتما إلى نتائج مشوهة ، أما إذا زادت نسبة الأقلية فى العينات على نسبة الأكثرية ، فإنها تخرج بالبحث أصلا عن نطاق العلم . ومن ثم فالمجتمع للقياسى يضم فى قاعدته وبنائه الهرمى للمسلمين والأقباط الأرثوذكس معا فى وحدة واحدة . ومادة الإختبار إن هى المذاهب والشيع والفرق الوافده من الخارج . الأرثوذكس جزء من القياس وليسوا جزءا من مادة الإختبار . اما الباحث فقد شاء ، أيديولوجيا ، أن يساوى بينهم وبين الوافدين . ثم شاء مرة أخرى ، طائفيًا أن يجعلهم - وهم الأغلبية المسيحية المصرية - الأقل انتماءً فى المجتمع والأقل انتماء للوطن وهى نتيجة " المشيئة " الشخصية التى لا علاقة لها بالعلم أو بمصر أو بالواقع القبطى . وإنما لها علاقة بالمخططات التى يقصص عنها تمويل هيئة انجيلية رسمية لمثل هذا الكتاب ، ليس من «الطبيعى» أن تعمل هذه الجهة كتاباً يقول أن الإنجلييين (وهم بضع عشرات من الألوف) هم الأكثر ارتباطاً بمصريين (المسيحيين المصريين) ألا يعنى ذلك عملياً ، أن المسيحيين المصريين ليسوا بمرتبطين ببلادهم ؟ من صاحب المصلحة فى ترويج هذه الشائعات التى تنظر للتشكلات الطائفية ؟ لن يستفيد من هذه الأفكار سوى الجماعات الإسلامية والجهات الأجنبية التى يعنىها انهاك مصر وتمزيقها .

ووصل الكاتب فى الخاتمة (ص ٣٠٠) إلى أن النتائج توضح «ارتفاع مستوى بعض القيم الدينية عند الكنائس البروتستانتية عنها لدى الكنائس التقليدية (الأرثوذكس والكاثوليك) خاصة فى قيم النزاهة الأخلاقية والإلتزام الاجتماعى والقيادة والكرامة والدرجة الكلية للقيم الدينية» . وهكذا أصبح الأرثوذكس - والكاثوليك هذه المرة - هم الأقل أخلاقاً وديناً ونكون بذلك قد بلغنا محطة السباب الغليظ والمهاترات المشينة .

ونكون فى حقيقة الأمر قد حكمنا بالصراع الأبدى على المجتمع وإذا أضفنا أن موقف البابا شنودة من «التطبيع» والإحتلال الصهيونى للقدس قد أقلق الأمريكيين والإسرائييين والساداتيين ، فإننا نفهم جزءا من خلفية

الهجوم البروتستانتى على الكنيسة الأرثوذكسية . وهو الهجوم الذى يشبه حصان طروادة . ، وهو أيضا الهجوم الذى تشارك فيه الجماعات والتيارات الإسلامية جنباً إلى جنب مع مثل هذا المؤلف وكتابه ، والهيئة التى أصدرته . ولكن أحداً لم ينتبه إلى كتاب «سيكلوجية الدين» لدى الأقباط حين صدر عام ١٩٨٦ ، أى أن كتاب «الإحتجاج الدينى» وزميله «المسيحية السياسية» ليس أكثر من امتداد لذلك الكتاب القديم فى إطار خطة هجومية على الأقباط الأرثوذكس كمقدمة ضرورية للهجوم على مصر ذاتها بمختلف أديانها ومذاهبها ومكوناتها الوطنية . لقد بادرت الهيئة الإنجيلية إلى سحب «سيكلوجية الدين» من مكتباتها ، تماماً كما سحب الأب صموئيل حبيب موافقته على بعض كتابات الابن ، ولكن هذا الانسحاب - فيما يبدو - ليس أكثر من أسلوب «خطوتان إلى الأمام وخطوة إلى الخلف» فى إطار مخطط أكبر . وليس من الضروري أن يكون هذا المخطط كله مؤامرة محكمة . ولكن تلاقى الأهداف والتوجهات ، بالرغم من التناقض الظاهرى للمنطقتين ، هو نفسه التخطيط ، أى أن وصول ثلاثة أجناب إلى مصر - أعلن عنهم وزير الداخلية - بقصد «التبشير» فى هذا الوقت ليس صدفة . واحتمال نشاط أجنبى تحت ستار دينية داخل مصر ، ليس مستبعداً ، ولكن اجتماع هذه الخيوط كلها فى نسيج واحد لا يعنى بالضرورة أن هناك مؤامرة محكمة الأطراف موزعة الأدوار تدبرها جهة واحدة . والأرجح أن هناك جهات متعددة داخلية وخارجية تختلف وسائلها وربما أهدافها كذلك ، ولكنها تجتمع فى «نقطة» ما عند تقاطع الطرق .

وعند هذه النقطة مثلاً تلتقى مئات المقالات والأخبار والتحقيقات والتعليقات فى صحف الإسلام السياسى ولكن يبرز من بينها - على سبيل المثال - مقالان لعادل حسين فى جريدة «الشعب» لسان التحالف الإسلامى بين حزب العمل والإخوان المسلمين ، وعادل حسين هو شقيق الراحل أحمد حسين الذى أسس مع آخرين حزب «مصر الفتاة» فى الأربعينات وهو حزب كان مزيجاً من الإعجاب بالنازية والفاشية والطابع العسكرى وبعض اللامعات الإسلامية ، ولكن عادل حسين كان شيوعياً ، وقد ترك الماركسية بعد قيام حكم الخمينى فى إيران ، وانخرط فى حزب العمل بتوجيهاته الإسلامية - السياسية ، ورأس تحرير جريدة الحزب وتحت عنوان «حوار صريح مع البابا» نشر فى اليوم نفسه الذى صدر فيه «الأهرام» مشتملاً على مقالات البابا شنودة ووليم سليمان وليلى تكلا ، أى فى ١٧/٤/١٩٩٠

يقول عادل حسين أن هناك ثلاثة طرق أمام الأقباط : أولها الهجرة إلى خارج الوطن ، وثانيهما التحالف مع العلمانيين الذين يسميهم بالدينويين والشيوعيين والملايين . وأما الطريق الثالث فهو «أن يقبل الأقباط التعايش والمشاركة في حكم البلاد في ظل الدولة الإسلامية» . وهو يرى أن الأقباط قد تحالفوا حتى الآن مع «الدينويين» وهو الطريق الذي ينتهى « إلى التعاون معهم جانب أعداء الأمة .

وبالطبع ، فإن عادل حسين يدرك جيداً أن الهجرة ليست مقصورة على الأقباط ، فالمهاجرون من المسلمين - كما تدل إحصائياتهم في الخارج - هم الأغلبية الساحقة وأسباب الهجرة معروفة ومألوفة - ومن المستغرب أن تصبح في عيون البعض طريقاً «أمام أصحاب دين من الأديان»

كذلك فإن عادل حسين يدرك جيداً - من واقع كتابه عن الإستقلال الاقتصادي والتبعية - أن التحالف مع الأجانب قاده الرئيس السادات الذي قال «أنا رئيس مسلم لدولة إسلامية» وحكومته وحزبه . وتقود هذا التحالف مع الأجانب الآن طبقة اجتماعية مشهورة باسم الانفتاح لها شركائتها ومصارفها ووكلاها . وبالتأكيد هناك أقباط في هذه الطبقة كما كان أقباط في حكومة السادات ، وكنا من الاستغناء السياسى والتشهير اللفظ أن يقول الكاتب أن تحالف الأقباط مع العلمانيين (ويقصد اليسار تحديداً) يقود إلى التحالف مع الأجانب ، وليس صحيحاً ، كما هو معروف للكافة ، إن اليسار تضم في صفوفه نسبة معتد بها من الأقباط . غير أنه من المعروف أن اليسار هو الذى وقف وما زال يقف ضد ما يدعوه عادل حسين «بالتحالف مع الأجانب» . هذا افتتات على الحقيقة ، لأن أصحاب شعار «العلم والإيمان» هم الذين تحالفوا مع «اسرائيل» وبارك الشيخان عبد الحليم محمود ومتولى الشعراوي هذا التحالف ، بينما كان البابا شنودة «ما زال يمنع الأقباط من الحج إلى القدس ، وبينما تأسس حزب العمل أصلاً بانضمام أعضاء في البرلمان من حزب السادات لتكتمل شرعيته ، فإن أول قراراته كانت المرافقة على اتفاقيات كامب ديفيد .

وسواء في هذا المقال أو في المقال التالي (الشعب ١٩٩٠/٤/٢٤) -
وعنوانه «أيها الأخوة الأقباط : أنتم شركاء في الحل الإسلامي» يستشهد
عادل حسين بكتاب «المسيحية السياسية في مصر» ويشيد بمؤلفه رفيق
حبيب وهي أسباب لو صحت لكان معناها أننا على أبواب حرب أهلية يقودها
الإسلام السياسي وبعض الفرق البوتستانتية . وليس هذا صحيحاً على
الإطلاق لأن واقع الوحدة الوطنية في مصر أقوى بكثير من أوهام التحالف
بين حصان طروادة المسيحي وجماعات الإسلام السياسي .

٣- 'تهويد المسيحية' وتجنيد المسيحيين

دفاعاً عن الصهيونية

لم يكن صعباً أن ينهش المصريون عام ١٩٥٦ وهم يشاهدون مجموعات من الفتيات الجميلات - تدور أعمارهن بين العشرين والخامسة والعشرين - يرسمن على شفاههن ابتسامة دائمة وهن يستأنن في دخول البيت المصري " لسماع كلمة الله " . وكان من الطبيعي أن تزداد دهشة الناس والفتيات يخزن دأتما البيوت المسيحية ، ويحملن كتباً تقول عناوينها « ليكون الله صانعاً » و « في هذا خلاصنا » . ولم يكن عسيراً كذلك إكتشاف أن الفتيات من جنسيات مختلفة ، وقد كن يصطحبن في زيارتهن المفاجئة شابات وشبان مصريين . وكان الجميع يحملون الكتاب المقدس في يد والكتب المطبوعة في اللغة العربية باليد الأخرى . وكانت أغلفة هذه الكتب تعلن في صراحة تامة عن مصدرها : الولايات المتحدة الأمريكية .

أما الكتب ذاتها فكانت تتكلم عن " مسيحية حقيقية " لا علاقة لها بما هو شائع في كنائس العالم ورجال الدين المسيحي وما توارثته الأجيال عبر القرون من تعاليم منسوبة إلى المسيح . وكانت هذه الكتب تؤكد أن الأرض التي نحيا فوقها هي مملكة الشيطان والخالص من هذا الجحيم قد كُتِبَ لِقَّة مختارة في كتاب "يهوه" ملك الملوك ورب الأرباب .

وقد إلتفتت الكنيسة المصرية بعد وقت قصير إلى أصحاب الزيارات الجريئة من اللفتيان والفتيات الأجانب الذين " يبشرون " الأقباط - المسيحيين المصريين " بما يسـمونه جوهر الدين القديم وليس ديناً جديداً . أما هذا

الدين " يهوه " أول الآلهة وأخزهم ، كما جاء حرفيا في أحد الكتب التي
نقمنها مجاناً القتيات الجميلات .

وليس جديداً أن " يهوه " هو التسمية اليهودية لله كما جاء في التوراه :
وقد اكتشفت الكنيسة المصرية في ذلك الوقت مركزاً رئيسياً لهذه الدعوة
الوافدة من الولايات المتحدة باسم " برج المراقبة " في القاهرة . وأن الأعضاء
في هذه الجماعة من المصريين والأجانب يسمون أنفسهم " شهود يهوه " .
رسالتهم المعلنة هي أن الفساد يعم الزمان والمكان والإنسان ، وأن الدنيا قد
ألت ملكيتها إلى إبليس ، ولا منجاة إلا للقلّة القليلة التي اختارها يهوه
العظيم .

وبالرغم من أن الدعوة والداعين إليها بقرهم وسلوكهم ومصدر
تمويلهم من الأمور التي تدعو على الأقل إلى الشك والإرتياب والمبادرة إلى
التحقق مما يجري ، فإن أربع سنوات مضت على "شهود يهوه " في مصر
حتى صدر في الثاني من يونيو (حزيران) ١٩٦٠ قرار من وزير الشؤون
الاجتماعية يحمل رقم ١٥٥ " بشأن حل جمعية شهود يهوه - برج المراقبة
للكتاب المقدس - وتصفية أموالها ، وذلك بعد أن تكلم لسلطات الأمن أن هذه
الجمعية تمارس نوعاً من العمل السياسي غير المشروع ، وتتستر في إخفاء
نواياها الحقيقية خلف الدين " . وكان الإشتباه المشترك من جانب وزارة
الداخلية ويطريركية الأقباط هو أن الجمعية المذكورة إحدى أهم المراحل التي
بلغتها الصهيونية العالمية من أجل " تهويد المسيحية " . ومن ثم استدرج
بسطاء المؤمنين إلى مصيدة الإدعاءات الإسرائيلية .

غير أن سلطات الأمن المصرية عاوت عام ١٩٦٧ اكتشافها أن أعضاء
الجمعية النحلة من الأجانب لم يغادروا مصر ، وأنهم يواصلون نشاطهم سراً.
وأمام المحقق اعترف إثنا عشر عضواً بعضويتهم في "البرج" وأنهم
يجتمعون بصورة دورية ويجمعون الإشتراكات ، وأن المقر الرئيسي للجماعة
يقع في بروكلين بالولايات المتحدة . ولم تتضمن الاعترافات أن "شهود يهوه"
من المراكز الثقافية التي ترفع لافتة المسيحية وتسمح لوكالة المخابرات
المركزية بالإسهام في تمويلها كما جاء في مقال جيفرى وولف في الهيرالد
تريبيون (نقلا عن الأهرام ١٤ / ٢ / ١٩٦٧) .

والحقيقة أن تهويد المسيحية لم يكن مقصوداً على نشاط شهود يهوه فقط ، بل كانت هناك المطبوعات التي تصل من بيروت باسم " جمعية أصدقاء الشرق الأوسط " . وكذلك جماعة " الألفنتست " أو السبتيين ، ومركزها كان ومازال في القاهرة وهي الجماعة التي تدعو مباشرة لأن يصبح يوم العبادة للمسيحيين السبت بدلاً من الأحد .. فالقاسم المشترك بين شهود يهوه والألفنتست هو إجلال الرمز اليهودي مكان الرمز المسيحي .

* * *

هذا ما كان بين الخمسينات والستينات . أما الآن فقد تطورت المسائل تطوراً بعيد المدى يبلننا عليه هذا التقرير الداخلي الذي أصدره مجلس كنائس الشرق الأوسط محدراً من ظاهرة إنديولوجية - سياسية تُدعى « الصهيونية المسيحية » وهي التسمية التي تحمل لواحا عدة منظمات أمريكية نشطة ، خاصة في المنطقة العربية ، تستهدف تحويلاً جذرياً للمفاهيم المسيحية والإستغناء عنها بمفاهيم تتعارض مع أصول الدين المسيحي من شأنها المزيد من إنقسام المسيحيين وفك الارتباط بينهم وبين كنائسهم الوطنية.

وقد توقف التقرير طويلاً عند هاتين المسألتين فقال إنه باسم منجزات العلم والتواصل الثقافي تضيف منظمات " الصهيونية المسيحية " وتعذب وتعذب من المعتقدات المسيحية بما يوائم روح العصر على حد تعبيرها . ومن ثم فإنها تتسج خيوطاً لا علاقة لها بالمسيحية من قريب أو بعيد مع الخيوط المسيحية في ثوب واحد ، كأنه لا فرق بين نيتشه والمسيح أو بين شوبنهاور وويلس أو بين شبنغلر و بطرس . وكان هؤلاء يحتاجون إلى أولئك لتكتمل " عقيدة العصر " أو المسيحية الجديدة أو المسيحية الصهيونية التي تعتمد على قول المسيح " ما جئت لانتقض بل لأكمل " . وبينما أراد المسيح القول بأن رسالته إمتداد للرسالات السابقة ، فإن الصهيونية المسيحية توحى بعكس المضمون الذي أراده ، وهو القائل أكثر من مرة " قليل للقضاء ... أما أنا فاقول ... أي أنه « الإمتداد » حقاً ، ولكنه « المختلف » أيضاً . ولكن الصهيونية المسيحية تصوغ دعوتها على أساس أن التوراة هي الجذر وأن بعضاً مختاراً من الفلسفات الحديثة والمعاصرة هي الفروع مهما تناقض بعضها تناقضاً صارخاً مع العقيدة المسيحية المعروفة والراسخة والسائدة .

إن استمرارية المسيحية تتطلب الإنتساب المباشر إلى اليهودية والتواصل مع الفلسفات الغربية فتمسى عقيدة العصر .

هذه العقيدة لا وطن لها ، وطنها الوحيد القلب الذى يؤمن والعقل الذى يفتح لها . وتستند الدعوة الصهيونية - المسيحية على آيتين وردتا فى الإنجيل على النحو التالى : " جئت إلى خاصتى وخاصتى لم تقبلنى ، أما الذين قبلونى فأعطيتهم سلطاناً أن يصيروا أبناء الله أى المؤمنين بإسمه " وبالرغم من أن الآية بالغة الوضوح فى إدانة اليهود الذين لم يؤمنوا به ، إلا أن منظمات الصهيونية المسيحية تقول أن المغزى هو الابتعاد عن أى رباط قومى . وهو حق أريد به باطل ، فالمسيحية قد جاءت للعالم أجمع ، ولكن التاريخ الاجتماعى والسياسى للمسيحية شئ آخر ، فهو الذى يتجلى فى الأرثوذكسية هنا وفى الكاثوليكية هناك وفى البروتستانتية هناك ، وهكذا وفى بلادنا على وجه الخصوص ترتبط كنائس المشرق بحضارة المنطقة وتراثها إرتباطاً عضوياً عميقاً . وهو إرتباط بالمركز القومى أو الوطنى للعقيدة وليس إرتباطاً بأى مركز أجنبى وقد أسهم هذا الوضع فى دعم الوحدة الحضارية والقومية للمسلمين والمسيحيين العرب .

لذلك فإن الدعوة الصهيونية المسيحية إلى اللاقومية أو اللاوطنية تقصد به هذه المنظمات الأمريكية إلى جانب شق الصف المسيحى العربى وشق الصف الإسلامى - للمسيحى العربى شقاً ثالثاً لا يقل خطورة ، هو فك الإرتباط بين المسيحيين العرب ومركزهم الدينى داخل بلادهم . ويتعين عليهم التحلل من أية قيود وطنية أو قومية تشدهم إلى المسيحية الشرعية أو المسيحية العربية أى الابتعاد عن خصوصيتهم والذويان أو الطيران خارج نطاق الجاذبية الأرضية . وهكذا تلتقى الفكرة العقائدية القائلة بمسيحية جديدة ، ترتبط جنورها بالصهيونية وفروعها بالفلسفات الغربية المعاصرة ، بالفكرة التنظيمية البعيدة عن أى مركز وطنى . وهو لقاء بين التجريد والتعميم وبين العممية للقومية والإنسانية الخاوية من المعنى .

ويبقى هذا الكلام عاماً حتى يحدده التقرير الداخلى لمجلس كنائس الشرق الأوسط باعتباره تزويراً فاضحاً للتاريخ والعقيدة على السواء .. فكلمات مثل الحضارة أو المسيحية ترادف لدى للمنظمات الأمريكية للمذكورة

معانى الحضارة الغربية والمسيحية الغربية . مركزية الغرب مرة أخرى فى ثياب مسيحية حتى أنهم لا يتورعون عن القول بأن الشرق عرف المسيحية عن طريق الإرسا ليات الأمريكية والأوربية . وكان المسيح لم يولد فى فلسطين وكان أقدم الكنائس فى العالم لم توجد فى الشرق ، وكان الناس لا يعرفون تاريخ ميلاد لوثر أو كالفن . ويضرب التقرير مثلاً بارزاً على وقاحة دعاة الصهيونية المسيحية حين يؤكدون أنه لا توجد فى الشرق الأوسط كنيسة «مسيحية حقيقية» وأن المسيحيين العرب " ليسوا مسيحيين بدرجة كافية " . والمقصود بالطبع أن المسيحية الحققة هى الصهيونية – المسيحية ومنظماتها الأمريكية ، وأن المسيحيين العرب ليسوا صهيانته .

ولكن الصهيونية المسيحية أكثر صراحة من ذلك ، فهى تؤمن – كما يقول التقرير حرفياً – بأن إنشاء إسرائيل عام ١٩٤٨ واحتلال الضفة الغربية وقطاع غزة عام ١٩٦٧ ثم ضم القدس ، ما هو إلا إمتثال لنبوة التوراة ومن ثم يصبح من الطبيعى والضرورى معاً أن تدعو هذه المنظمات إلى هدم المسجد الأقصى لتحقيق بقية النبوة فى بناء الهيكل .

ويحكى تقرير مجلس كنائس الشرق الأوسط قصة المنظمة الصهيونية التى دعت نفسها بإسم " السفارة " المسيحية الدولية ومقرها القدس . وقد تأسست فى سبتمبر (أيلول) ١٩٨٠ من بضعة أشخاص إستنكروا مبادرة ١٣ دولة إلى رفض الإعتراف بالقدس عاصمة للدولة العبرية . ويرأس هذه المنظمة قسيس هولندى يصف نفسه وزملاءه بأنهم أكثر صهيونية من الإسرائيليين . وتعلن منظمته أن الحنود الإسرائيلية تقع بين النيل والفرات وتبلغ ميزانية المنظمة رسمياً مائة مليون دولار، ولكنها أفعياً ترى نفسها الإمتداد الشرعى للوكالة اليهودية التى لا يجوز إنهاؤها بمجرد قيام الدولة ، وإنما عليها أن تستمر فى هذه المنظمة الجديدة حتى تتحقق كل نبؤات التوراة ، وتتميز " الوكالة " الجديدة بتعدد جنسياتها ومسيحياتها الصهيونية . وفى ضوء هذا الإعتبار تمكنت المنظمة من تجنيد كنائس أمريكية فى شراء السندات الإسرائيلية والتبرع بالدم لقوات الإجتياح الإسرائيلى للبنان عام ١٩٨٢ . وليس هناك ما يؤكد أن الدولة اليهودية تدعم المنظمة

الصهيونية المسيحية بأكثر من التأييد المعنوي المطلق . أما التمويل فتقوم به مصادر أخرى فى الولايات المتحدة وأوروبا وجنوب إفريقيا . غير أن الأب إيليا خورى الفلسطينى قد صرح فى مؤتمر صحافى (نوفمبر - تشرين الثانى ١٩٨٤) بأن القيادة الإسرائيلية تعترف بهذه المنظمة وتشجعها بلا حدود .

وقد انعقد أول مؤتمر باسم « القيادة المسيحية الصهيونية الدولية » بين (٢٧ و ٢٩ أغسطس - آب ١٩٨٥) وشهد المؤتمر ستمائة عضو من ٢٨ بلداً إجتمعوا فى " كازينوئال " فى مدينة بازل السويسرية ، وفى القاعة ذاتها التى شهدت المؤتمر الصهيونى الأول عام ١٨٩٧ برئاسة هرتزل ومن ثم فالرمز يحتاج إلى تأويل .

وأورد التقرير الذى أصدره مؤخراً مجلس كنائس الشرق الأوسط مجموعة القرارات التى أصدرها مؤتمر « القيادة المسيحية الصهيونية الدولية » ويمكن إيجازها فى ثلاث مجموعات :

المجموعة الأولى تشرح الدعم العاجل والأساسى والدائم للدولة الإسرائيلية ويبدأ هذا الدعم تحت الشعار التوراتى " دعوا شعبى يذهب " بتهجير اليهود من كل مكان إلى " إسرائيل " وبالطبع ، فقد ركزت القرارات حينذاك - ١٩٨٥ - على الإتحاد السوفياتى وإثيوبيا وسورية . وهو العام الذى بدأت فيه البيروسترويك . وما نحن نلاحظ بعد ست سنوات أن هجرة اليهود السوفيات قيد الإنجاز السريع والمتعاضم ، وأن هجرة الفلاشا تم إنجازها بالفعل . والصورة الثانية للدعم هى الإصرار على القبول الدولى بإسرائيل دون أية قيود عليها . " الإرهاب العربى " المسمى بالمقاطعة . والصورة الثالثة هى ضرورة الاعتراف العالمى بالقدس عاصمة للدولة العبرية ، وذلك بنقل جميع السفارات إليها . أما الصورة الرابعة للدعم فهى الاعتراف العالمى كذلك باليهودية والسامرة - أى الضفة الغربية وقطاع غزة - باعتبارهما من الأراضى الإسرائيلية .

أما المجموعة الثانية من القرارات فهى تخص العرب جميعاً ومن بينهم مصر بصفتهم " أعداء إسرائيل " ، فلا يجوز إمدادهم بالسلاح على أى

نحو . ولا بد من سحب أى مستوى من مستويات الإعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية ورفض التعامل مع أية مؤسسة تابعة لها . وعلى المسيحيين كافة أن يدافعوا عن إسرائيل وسياساتها في مختلف المراحل ويغض النظر عن الأحزاب أو الأشخاص ، لأنه دفاع عن إيمانهم وعقيدتهم ودينهم . وعلى المسيحيين ومؤسساتهم الدينية والمدنية أن يتذكروا العلاقة العضوية في العهد القديم من الكتاب المقدس بين اليهود وأرض الميعاد . وعلى المسيحيين كذلك ألا يكتفوا عن الصلاة وانتظاراً لقدم المسيح الثانى ومملكته فى القدس . وعلى المسيحيين أخيراً الإعتراف المستمر بأن الكنيسة قد ساهمت فى اضطهاد اليهود عصوراً عدة ، ولا بد من التكفير العملى عن هذه الخطيئة العظمى .

وتتكون المجموعة الثالثة من قرارات تشجع على تهجير الفلسطينيين وتوطنهم خارج ديارهم الأصلية ، وإنشاء « صندوق استثمار مسيحي دولى » لإنعاش الإقتصاد الإسرائيلى . وقد تأسس هذا الصندوق فعلاً فى أمستردام ويديره الهولندى كاريل فان لوردت . Karel Van Oordt يرأسمال قدره مائة مليون دولار للصناعات الرفيعة والسياحة إلى " إسرائيل " .

* * *

مضى ثلاثون عاماً وربما أكثر بين محاولة الخمسينات والستينات لتهويد المسيحية ، وبين ما يقوله هذا التقرير الداخلى لمجلس كنائس الشرق الأوسط .

ولعل الملاحظة الأولى هى أنه لا يجوز لهذا التقرير أن يبقى حبيس الأراج فى مكاتب الكنائس العربية ، وإنما لا بد من نشره كاملاً حتى يطلع العرب جميعاً مسلمين ومسيحيين على ما يدبر لهم علناً من تزييف للعقائد لأغراض سياسية مباشرة .

والملاحظة الثانية هى أن الكنائس الوطنية فى الماضى القريب هى التى كانت تكشف الجرائم بحق مواطنيها وتطارد المجرمين بنفسها . أما الآن فإنها تكفى بتقرير مجلسها فى الشرق الأوسط . بينما المطلوب أكثر من ذلك

بكثير : تبصير المجتمع الوطنى كله بمخاطر الدعوة الصهيونية التى وصلت
فى تضليلها إلى أبعد مدى .. إلى معازل القلب والضمير .

والملاحظة الثالثة هى ضرورة الإتصال والحوار مع الكنائس الكبرى فى
العالم ويأتى فى مقدمتها الفاتيكان .. فبالرغم من أن التزييف الذى تمارسه
الصهيونية المسيحية يضر فى الصميم الشعب العربى الفلسطينى وجوهر
القضية العربية ، إلا أنه موجه فى الوقت نفسه إلى قلب العقيدة المسيحية أيا
كان مركزها . ومن ثم ، فالانضال ضد التحريف الذى بلغ مرحلة التجديف
الصهيونى على هذه العقيدة لا يخص للمسيحيين العرب وحدهم ، بل جميع
المسيحيين على ظهر الأرض .

بل فى الملاحظة الرابعة نقول أن الأمر لا يخص للمسيحيين وحدهم هنا
أو هناك ، بل يخص العرب والمسلمين جميعاً أينما كانوا . إنها القضية التى
بدأت ذات يوم بعيد ، بضم التوراة إلى الإنجيل فى " كتاب مقدس " وتوشك
على الإنتهاء بإستبعاد الإنجيل والإبقاء على التوراة كتاباً مقدساً وحيداً .
وليس هذا عملاً من أعمال التحايل الأيدولوجى المشين فحسب ، ولكنه عمل
فى المقام الأول ، يستهدفون به التوسع العدوانى المسلح على حساب العرب
لبناء " إسرائيل الكبرى " وهو الأمر الذى يعنى المزيد من الحروب والدم
والإغتصاب : حروب من كل نوع وبماء من كل صنف ، حروب أهلية وأخرى
عقائدية وثلاثية عرقية ورابعة طائفية ومذهبية ، رايات بلا حصر ، هدف
حاملها الوحيد هو إقتلاع العرب من الأرض والوجود .

٤- العلمانية المعونة

(١)

فى أحد برامج التليفزيون المصرى ويدعى « لقاء العلماء » راح إحداهم يربط بين الإسلام وحركة التحرر الوطنى فى مصر المعاصرة فقال أن « وحدة الهلال والصليب » شعار دينى وأن « الدين لله والوطن للجميع » شعار إسلامى ، فالإسلام يقر فى كل نصوصه وأصوله بأن الدين لله وحده ، وهو يفتح أبواب الوطن لجميع المؤمنين مهما اختلفت بهم السبل إلى الإيمان ، وانتهى « العالم » إلى أن هذين الشعارين — ثورة ١٩١٩ المصرية لا علاقة لهما بالعلمانية التى يسبغها البعض على قادة هذه الثورة ومشروع هذه الثورة ويستور هذه الثورة . وإستشهد « الأستاذ » بواقعة مشهورة هى إدانة سعد زغلول لكتاب الشيخ على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » .

هل هذا الكلام صحيح ؟

ليس من شك فى أن الهلال والصليب من الرموز الدينية ، ولكن هل نستطيع حقاً أن نطلق عليهما مصطلح الشعار الدينى ؟ وليس من شك أيضاً أن الأديان جميعها تقر بأن الدين لله وأن الوطن للجميع ، ولكن هل نستطيع حقاً أن نقرأ هذا التعبير باعتباره مصطلحاً إسلامياً ؟ لو أن ذلك كان صحيحاً لكانت ثورة ١٩١٩ من إنجازات الإسلام السياسى ، وهى كما تعلم على نقيض ذلك تماماً ، فقد كان حزب الوفد تحت قيادة سعد زغلول ، ومن بعده مصطفى النحاس حزباً علمانياً صريحاً ، كما كانت ثورة ١٩١٩ مشروعاً ديموقراطياً ليبرالياً تدخل العلمانية فى صميم طموحاته .

ولكن المشكلة ليست فى ثورة ١٩١٩ ولا فى الوفد ، وإنما فى بعض الذين يتعسفون مع أنفسهم ويزعمون للناس بمحاولاتهم المستمرة للتوفيق بين

الزيت والماء أو بين الماء والنار . لقد كان الإسلام السياسي صريحاً في القول بأن ما ندعوه « النهضة » بدءاً من عصر محمد على ورفاعه الطهطاوى وخير الدين التونسي ويطرس البستاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده وشبلى شميل إلى طه حسين والعقاد وسلامة موسى وفرح أنطون ولطفي السيد حتى توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ومحمد مندور وأويس عوض ، ليست هذه النهضة بمختلف تفرعاتها وتنوعاتها وتياراتها إلا تفريفاً في تغريب ، أشبه ما تكون بالثورة المضادة للإسلام ، لأن هؤلاء « النهضةويين » جميعاً علمانيون ملاحدة .

هكذا ارتبطت العلمانية في دعاية الإسلام السياسي بالإلحاد ، وكلاهما إقترن في هذه الدعاية بالحروب الصليبية في الماضي والاستعمار الغربي في التاريخ الحديث والصهيونية و (الشيوعية ؟) في التاريخ المعاصر .

وانطلاقاً من هذا المفهوم للدعائي تحولت العلمانية تحت الضغط الديماغوجي والإكراه الغوغائي إلى مصطلح كرية مرفوض ومدان .

ولكن ما العمل ، وهناك شعبية لبعض الانتفاضات الثورية العظيمة في تاريخنا الحديث والمعاصر ، كالثورة العراقية وثورة ١٩١٩ ؟ لابس في هذه الحال من تبرئة هذه الانتفاضات من شبهة العلمانية وتقديم روادها في إطار الإسلام السياسي ، لعمل جماعات الإرهاب الديني ترفع القيتو عن الإمام محمد عبده وتلميذه سعد زغلول .

أي أن المقصود أساساً بهذا التلغيق هو مواجهة « الجماعات » بشطب العلمانية من قاموس السياسة ونحن نتكلم عن أبطال ثورات يجب أن « نحتفل » بها لا أن نرجمها . وهكذا يمكن الجمع بين الإمام محمد عبده والشيخ رشيد رضا ، ألم يكن هذا أستاذاً لذاك ؟ ويمكن الجمع بين سعد زغلول وتلميذ محمد عبده وبين حسن البنا وتلميذ رشيد رضا ، وأخيراً بين الوفد والإخوان المسلمين ، هل هذا مستحيل ؟

نعم ، هو مستحيل .

ولذلك ينحاز بعض الإسلام السياسي إلى الأفغانى ضد محمد عبده ، وينحاز بعض الإسلام السياسي إلى حسن البنا ضد سعد زغلول .

ويتهم الذين يسكنون العصا من الوسط أنه بحذف العلمانية من المعجم السياسي يمكن الجمع بين المتناقضات ، فتصبح وحدة الصليب والهلال شعاراً دينياً ، ويصبح الدين لله والوطن للجميع شعاراً إسلامياً . والحقيقة هي أن ثورة ١٩١٩ إبنة مشروع « النهضة » الوطنية الديمقراطية التي تدخل العلمانية في صميم طموحاتها ، وكان دستور ١٩٢٣ بكل ما عليه من تحفظات ثمرة هذا الطموح ، وكان الإخوان المسلمون متسقين مع أنفسهم وهم يحاربون هذا الدستور برفقة أحزاب الأقلية ضد حزب الوفد ، ولكن أحزاب الأقلية كانت تحارب الوفد لأسباب اجتماعية وسياسية وليس بسبب العلمانية . لذلك وقعت التصفيات الدموية بين الإخوان وأكبر هذه الأحزاب ، ومن ثم فقد كان الإخوان في جانب وبقية أحزاب مصر في جانب آخر ، وقد استطاع الوفد أن يجذب الأقباط إلى صفوفه لأنه كان الأكثر علمانية وديموقراطية ، فالمساواة بين المواطنين أمام القانون كانت البند الأول والدائم في جدول أعماله ، ولم يكن الوفد ولا غيره ملحداً ، كان الطوطاوي ومحمد عبده وطله حسين وعلى عبد الرازق من الأزهريين المسلمين المؤمنين .

ولم يخطر على بال أحدهم أن العلمانية ترانف الإلحاد ، لم تكن هناك أصلاً قضية مطروحة بهذا الاسم ، وانبثقت وحدة المسلمين والأقباط في مواجهة الإحتلال الأجنبي ، ومن ثم كان شعار الصليب والهلال شعاراً وطنياً يساوي بين المواطنين ، ويوحدهم في كيان الثورة الوطنية ، لم يكن الهلال رمزاً للإسلام كدين ، بل للمسلمين ، ولم يكن الصليب رمزاً للمسيحية بل للمسيحيين ، ولم تكن وحدة الهلال والصليب وحدة دينية ، بل وحدة وطنية : الشعب المصري . أما أن يكون الدين لله والوطن للجميع فهو المذكورة التفسيرية للشعار الأول ، إنه لا يجعل الدين أساساً للمواطنة ، و يفتح أبواب الوطن للجميع من مختلف الأديان . وهذه هي العلمانية دون زيادة أو نقصان، فهي لم ترانف في أي زمان أو مكان نفى الإيمان ، ولكنها لا تميز بين المواطنين بسبب الدين ... فإذا كان المقصود من إبتكار العلمانية إنها لفظة قبيحة ، وأن شعارات ثورة ١٩١٩ وغيرها من الإنتفاضات الوطنية والديموقراطية هي شعارات جيئة في حد ذاتها ، فإننا على استعداد للتنازل عن اللفظ بشرط قبول مضمونه : المساواة الديمقراطية الكاملة بين المواطنين بغض النظر عن الإنتماء الديني أو الطائفي ، والأمة مصدر السلطات .

هذا ما قالت به الثورة الوطنية المصرية فى مختلف مراحلها العرابية والوفدية والناصرية . ولكن الإسلام السياسى الذى تناقض مع الوفد والناصرية يرفض المضمون ، وليس المصطلح . والذين يحاولون التخلّى عن المصطلح بقصد المصالحة بين النولة والإسلام السياسى ، ترفض « الجماعات » سلفاً تنازلاتهم هذه ، ويبقى الجمهور العام مبليلاً أمام هذا التلغيف .

والإسلام السياسى لا يترك شيئاً للصنفه . وهو لا يقتصر إلى المتحدثين الشرعيين باسمه ، ومن أرقى الوثائق فى إثارة قضية باسم « العلمانية » كتاب الدكتور محمد يحيى « فى الرد على العلمانيين » الذى صدر عن دار الزهراء للإعلام العربى عام ١٩٨٥ لأول مرة ، وهو كتاب يرتفع إلى مستوى الوثيقة لأنه يلم بأطراف الإشكالية إماماً كافياً ، ويقدم وجهة النظر المضادة للعلمانية بلهجة مثقفة هادئة .

وربما كانت مقبحة الكتاب قد وضعت المؤلف منذ البداية فى موقع الشكوى والاتهام على الرغم من تعاضم المد الإسلامى السياسى فى منتصف الثمانينات ، ولكن هناك ثلاثة أسطر جديرة بالإلتفات حين يقول : " فوجيء الكثيرون بالفكرة العلمانية تطل برأسها من منابر حكومية برغم مخالفتها لدستور البلاد وواقع الحال بها ، ومن منابر الأحزاب المعارضة رغم ادعاء هذه التجمعات الظاهر بالتمسك بقيم الإسلام أو الإلتزام بتطبيق شريعته " (ص ٩) . وما لفت الإنتباه فى الأسطر هو التحديد الصحيح للأمر الواقع " كأنه إطار مرجعى يقاس عليه ، وليس إشكالية تحتاج للمعالجة بالتنقيب عن الجذور ... فالدستور المصرى يؤكد بالفعل أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع ، وفى الوقت نفسه لا يرفض المصادر الوضعية المأخوذة عن الغرب ، وأساساً فرنساً ، والأحزاب المصرية ، بما فيها التجمع اليسارى ، وافقت فى إحدى اللحظات على قبول التطبيق الشامل للشريعة . وقد تحالف الوفد فى إحدى اللحظات مع الإخوان المسلمين مما دفع بمحمد أنيس ويوسف إدريس ولويس عوض إلى الإستقالة من الحزب ودفع الأقباط إلى الإبتعاد عنه .

هذه الظواهر التى تبو حيناً كمتناقضات أو حلولاً وسطية أو برغماتية أو مسابرة للتيار الدينى الجارف أو خوفاً من الإرهاب المسلح أو محاولة للوصول إلى الشارع والبرلمان ، كانت تحتاج من الكاتب - فى البداية - إلى

ما هو أكثر من الدهشة وأبعد من الشكوى . الدهشة تعنى فى أحسن أحوالها الحيرة أمام التناقض ، والشكوى أو الإتهام يعنى أنه بالقياس إلى التناقض هناك ظلم وقع . والمطلوب من الكاتب أن يخطر بقرانه خطوة أوسع ، خاصة إذا كان هناك ما يستوجب التفصيل والإستشهاد والسياق التاريخى - الاجتماعى للظواهر . فلربما اكتشفنا حقيقة الأمر ، وهى أن الدولة والمجتمع كلاهما ليس علمانياً وليس ثيوقراطياً ، وإنما هو شيء هجين ، حينئذ تختلف زاوية الرؤية وأسلوب التناول على السواء .

ما هى العلمانية إذن فى تعريف محمد يحى ؟ هناك ، على طول الكتاب، عدة تعريفات تكمل بعضها بعضاً فى منظومة غايتها إصاق كل ما هو قبيح بهذا المصطلح مهما تعارضت صفات القبح مع الوقائع .

التعريف الأول يشبه المؤامرة عنوانها التغريب والإستعمار الثقافى ، تهدف "من خلال الهجوم على الدين وفصله عن شتى نواحي الحياة والمجتمع إلى إحداث فراغ عقائدى وفكرى تملأه بعد ذلك فلسفات ونظريات الغرب ورواها الحيانية وتشغله عقيدة الغرب نفسها وهى المسيحية ، فلا عجب فى أن تكون العلمانية هى النزاع الأولى للتبشير الصليبي" (ص ١٢)

وفى الصفحة ذاتها تعريف آخر هو " اللادينية " وتعريف ثالث "الإسلامية" وتعريف رابع هو " النفاق والكفر " . وبالرغم من أن المؤلف أستاذ أدب إلا أنه يستطرد ، وفى مجالات الفنون والآداب جاءت اللادينية مع الأنماط والنماذج الغربية كالرواية الواقعية والمسرح والشعر الحديث والباليه والسينما . وذلك من خلال مضامين ورؤى وضعية بحثة لا تفسح أى مجال لتصوير دينى ، ومع هذه اللنقولات والتأثيرات ، سرت اللادينية إلى جسد المجتمع تدعمها العادات والممارسات والأساليب المعيشية الغربية التى عزلت الدين فى الغالب داخل حيز ضيق من الطقوس الكنسية التى تخاطب حيزاً معيناً فى الإنسان يسمى الروح وأحياناً الوجدان » (ص ١٢) .

والمشكلة الأولى فى هذه التعريفات التى تتكامل فيما بينها على نحو يثير الكراهية لمصطلح العلمانية ، أن " جذور التعريف " كما يقال فى علم الاجتماع لا تجد الأرض التى تمتد فيها ولا تنكسر ، والمؤلف نفسه يشرح بإسهاب كيف أن العلمانية قد نشأت أصلاً فى مواجهة الكنيسة والمسيحية الغربية ، فكيف يمكن أن تكون طريقاً لزرع المسيحية فى بلاد العرب

والمسلمين ؟ وعلينا أن ننسى في هذه الحال أن المسيحية انتقلت من بلاننا إلى الغرب وليس العكس ، وأن إرساليات التبشير الغربية كانت ومازالت تستهدف شق الكنائس الشرقية ولا علاقة لذلك كله بالعلمانية .

ولا علاقة أيضا للإلحاد بفصل الدين عن الدولة ، فالفلسفات المادية ظهرت في مناخ وعصر وبيئة بعيدة كلياً عن الفكرة العلمانية التي ظهرت في زمان ومكان مختلفين ولأغراض سياسية مباشرة هي استرداد السلطة من الكنيسة . وما أبعد هذا الهدف عن الفلسفة . ولكن المؤلف " يندمsh " مرة أخرى من " الإيمان " في الغرب ، ويرهق نفسه بتعداد مظاهره .. بينما كان يستطيع تلمس هذه الحقيقة البسيطة وهي أن العلمانية لا تعنى الإلحاد ، فالشعب المؤمن نفسه (في الغرب) هو الذى يدافع عن العلمانية ، ولكن الاعتراف بهذه الحقيقة يقلب إطروحته كلها رأساً على عقب . إنه يريد للعلمانية أن تكون إلحاداً حتى يجد المبرر - بين المؤمنين - لمهاجمتها ، وليجد الشعار الذى يتيح له أن يفرض مبدأ الأمة مصدر السلطات ، وإقرار المساواة بين المواطنين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم ، لذلك يرادف بين العلمانية و " اللادينية " . والأدهى أنه يرادف بينها وبين " اللإسلامية " . وهو يعلم أن هناك أدياناً عديدة في العالم تختلف عن الإسلام ، واتباعها مليارات من البشر المتدينين ، فهل هؤلاء علمانيون مجرد أنهم ليسوا مسلمين ؟ وهل جميعهم كفرة ومنافقين ؟

هنا ينكشف المضمّر في الخطاب ، وربما في لا وعى الكاتب نفسه ، وهو أنه مقتنع سلفاً بالتفوق العنصرى على الآخرين ، ويمبدأ اللامساواة بين المواطنين أو الشعوب والأمم ، وبأن عقيدته هي العقيدة الوحيدة الصحيحة ، وأنه مكتف بذاته في المطلق لأنه الألف والياء ، البداية والنهاية .

وبالرغم من أن الكاتب يستخدم مصطلحات غريبة صريحة كالسوسيولوجية والفاشية وغيرهما ، إلا أننا مضطرون للإستفسار عن مدى الجدية في قوله أن التعريب (الذى يراد في العلمانية أيضاً) يروج في ظل حماية الإستعمار ؟ وهل تشكلت الأفكار الأساسية للثورة العربية والتي أوجزها برنامج الحزب الوطني والسودة الدستورية في حماية الإستعمار أم في مواجهته ؟ وهل تبلورت نضالات ثورة ١٩١٩ في الدفاع عن الشعب المصرى أم عن الإحتلال البريطانى ؟

لن نحاول البحث عن جواب ، لأنه مضمّر في خطاب الإسلام السياسي: إن تاريخنا الحديث والمعاصر يكمله هو تاريخ التبعية للغرب ، ليست التبعية الاقتصادية أو السياسية وليس الغرب هو الإحتلال العسكري أو المصارف والمصانع الأجنبية ، وإنما التبعية للغرب تعنى المسيحية ، وهي نكتة بذينة ، لأن هؤلاء العلمانيين من رواد النهضة هم أشجع الذين ذابوا عن الإسلام ودافعوا عن المسلمين (من ينسى رنود محمد عبده وقاسم أمين على الكتاب المتعصبين في أوروبا ؟) .

ومع ذلك فإن المؤلف يجرؤ على مثل هذه العبارات «لا وجود أو نشاط للعلمانية إلا في ظل الكبت والقمع والتدخل الخارجي وضرب الإسلام بلا هوادة حيث تترافق كل هذه الظواهر دون أن تختلف إحداها كما لو كانت سننا كونية بديقة» (ص ١٨) . وهنا أريد أن أسال صاحب هذه الكلمات القاطعة : أين أوجه الخلاف في الكبت والقمع بين شاه إيران الراحل ونظام الخميني في إيران ؟ وهل هناك أية علاقة بين إزدهار أو اختفاء العلمانية بما جرى في العهدين من مذابح بشرية ؟ أين كانت العلمانية التي تمنى ضمن ما تمنى المساواة بين البشر أمام القانون في زمن الشاه ؟ وأين كان الإسلام في الإعدامات الفورية والمطاردات الدموية في أيام الخميني ؟ لا فرق ، لأن أعظم المبادئ لا ينفذها الملائكة ، بل البشر ، والبشر مصالح وغايات ووسائل . ولم تكن العلمانية هي سبب خراب إيران - الشاه ، ولم يكن الإسلام هو سبب خراب إيران - للخميني .

والعلمانية ليست نظاماً ولا أيديولوجية ، إنها إحدى وسائل المساواة ، لا يمكن عزلها عن مجمل النظام . الصين بلد علماني وفرنسا دولة علمانية وتركيا بلد علماني وتونس دولة علمانية ولكن ما أبعد كل منها عن الأخرى، كونفوشيوس يختلف عن الكاثوليكية ، وهذه تختلف بين الدول النامية والمتابعة . آسيا تختلف عن آسيا الصغرى وكتاتهما يختلفان عن أوروبا وإفريقيا . بلد المليار مواطن تختلف عن بلد الخمسة والخمسين مليوناً وكتاتهما يختلفان عن بلد الملايين السبعة . وهكذا إلى بقية الاختلافات التي تنعكس على مفهوم العلمانية في الدول الأربع ، وانعكاسات المفاهيم المتباينة على سلوك المواطنين ووعيهم . وبالتالي فإن العلمانية العربية لو أنها أخذت مكانها الصحيح في منظومة القيم الشعبية والدستورية ، فإنها بكل تأكيد سوف تكتسب مفهوماً مغايراً يتسق مع تاريخ المنطقة وثقافتها .

ولكن محمد يحيى يقول : " واللادينون المصريون أفراداً أو جماعات قد حذبوا موقفهم وموقعهم من شعبهم ودينه ، فهم مع الحكم الأجنبي والاستبدادى المحلى " (ص ١٩) ... فإذا كان المقصود باللايينيين هم العلمانيون ، فإن " الإتهام " يعنى أن كل من تزعموهم مصر وتتباهى فى تاريخها الحديث والمعاصر من الزعماء السياسيين والأحزاب والعلماء والأدباء والمفكرين والفنانين ليسوا أكثر من « عملاء » للإستعمار .

والمسكوت عنه فى الخطاب هو أننا منذ نهاية الخلافة العثمانية قد دخلنا رحاب « الجاهلية الجديدة » ، وهذه هى النقطة التى ينتقل فيها الإسلام السياسى من الخطاب العلنى إلى التنظيم السرى ، ومن الفكر إلى الإرهاب .

(٢)

ربما كانت ورقة « فى الرد على الطمانيين » لمحمد يحيى هى أكثر أوراق الإسلام السياسى دقة فى تناول المسألة المثارة ، بالرغم من أنه لم يتعرض مباشرة لقضية تطبيق الشريعة الإسلامية ولم يتناول الحكم الإسلامى المعاصر من السودان إلى إيران . لم يتناول مثلاً العلاقة بين الحكم العسكرى والحكم الدينى ، وتجارب النميرى والبشير وضياء الحق فى التوحيد بينهما . لم يتناول أيضاً العلاقة المثيرة بين النميرى ونقل اليهود الأثيوبيين إلى « إسرائيل » ولا للعلاقة الأكثر إثارة بين ضياء الحق والأميركيين الذين جاروا به ثم طردوه طرداً دمويًا . وهكذا لم يتناول محمد يحيى فى ورقته الجادة هذه « التفاصيل » التى تتكون منها فى النهاية بانوراما الإسلام السياسى ولكنها مع ذلك تبقى الورقة الأكثر تعبيراً وبقوة فى كشف الموقف السلفى المعاصر فى مصر من المسألة العلمانية .

وهو موقف شديد التناقض ، لأنه يتهم المجتمع والدولة على السواء بالإنصياغ المطلق للعلمانيين : منابر الفكر ، برامج التلفزيون ، قنوات العمل السياسى ، الشرعية الدستورية ، إلى غير ذلك من هياكل وقوانين ، إلا أنه فى الوقت نفسه يعترف بما يلى :

* إن الأزهر الشريف والطرق الصوفية واتحادات طلاب الجامعة ونوادي أعضاء هيئة التدريس ، تقاوم الاتجاه العلماني وتقدم البديل الإسلامي ، وهذا صحيح . ولكن الباحث ينسى أن هذه المؤسسات هي أجهزة الدولة المصرية ، وليست أجهزة دولة داخل الدولة ، وهي تصلح دليلاً على التعددية ونموذجاً للميراثية . وهي ليست مثالا على العلمانية في جميع الأحوال ، فمصر تتميز بهذا المزج للمعقد بين ما يشبه العلمانية وما يشبه الشيوعية . ومن ثم ليس من الجائز أن يجزم الكاتب بعلمانية الدولة التي يستشهد هو نفسه بأنها بلد الأزهر والطرق الصوفية ، بل إنها البلد الذي يسمح بسيطرة الإسلام السياسي أحياناً على الجامعات .

* يعترف صاحب الرد على العلمانيين بأن الإسلاميين أعضاء في البرلمان ، وأنهم قدموا نموذجاً إسلامياً على تناول قضايا الشعب ومشكلات الجماهير . وهو لا يستخلص النتائج ، فقد كان هذا الإستشهاد جديراً بأن يقوده إلى الإعتراف الطبيعي بأن هذه السلطة التشريعية جزء لا يتجزأ من «نظام» وضعى يستلهم الشريعة الإسلامية في بعض قوانينه ، ولكن نستوره يرى أن الأمة هي مصدر السلطات . والإعتراف الفعلي بهذا النظام عبر الإنضمام أو طلب الإنضمام إلى مختلف هياكله الدستورية ومن بينها البرلمان يتطلب الإقتناع العلني بالحزبية والتمثيل النيابي والفصل بين السلطات والمساواة بين جميع المواطنين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم أمام الدستور والقانون . وهي الأمور التي لا يوافق عليها الإسلام السياسي الذي يرى في هذا كله دار الكفر والجاهلية الجديدة التي تستحق الهدم والدم لبناء دار الإسلام .

حقيقة الأمر أن الباحث كفيhre من سدة الإسلام السياسي يرى في عضوية البرلمان أو اتحاد الطلاب أو نادي هيئة التدريس مجرد واجهات تحمي « الاختراق » . أي أنه ليس ثمة إيمان بالديموقراطية ، وإنما هو نفاذ مما يرونه « ثغرات » في نسيجها . ومن خلال هذه الثغرات يمكن التسلل إلى مواقع تيسر لهم في المستقبل عملية الإستيلاء على الحكم ، إنه إستيلاء تدريجي ينتظر لحظة الحسم التي جريوها في أسبوط غداة مقتل الرئيس السادات ، حين قتلوا أكثر من مائة ضابط وجندي خلال ساعات استولوا فيها على سلطة المحافظة فعلا .

وقد وصلت « الإنتهازية السياسية » بدعاة السلفية الراديكالية من جانب ، وبعض الأحزاب كالوفد والأحرار والعمل من جانب آخر ، إلى حد التحالف بين الإخوان المسلمين وهذه الأحزاب سواء في الإنتخابات ودخول البرلمان أو في البنية الحزبية ذاتها . الغاية تبرر الوسطة : الميكيفيلية وليس الإسلام . وهي الميكيفيلية التي أسست في الأصل حزب العمل ، فلولا السادات الذي أمر بعض أعضاء حزبه بالإلتصام إلى المهندس إبراهيم شكري لما قام الحزب ، ولولا مباركة الحزب لإتفاقيه كامب ديفيد لما قام الحزب ، ولا بأس من تغيير الجلد بعد ذلك من حزب العمل الإشتراكي إلى التحالف الإسلامي ، وليست « الإنتهازية السياسية » أمراً طارئاً ، ولكنها بالنسبة للإسلاميين تعنى ما هو أبعد من مدلولها الأخلاقي أو السياسي ، إنها تعنى إقراراً لا غش فيه بمبدأ الحزبية في ذاته ، وهو الأمر الذي لم يعترف به حسن البنا قط ولا الهضيبي من بعده ، ولا سيد قطب الذي راح ضحية مبادئه على النقيض تماماً من الحزبية .

ومن هنا فقد كان الأولى بمحمد يحيى من باب الأمانة الفكرية أن يستعرض لنا التجربة البرلمانية للإخوان المسلمين في سياقها الشامل ، وعما إذا كانت تمثل تراجعاً عن أصول الإخوان السياسية ، أو أنها مجرد لافتة تيسر مهمة « الإختراق » الذي يقود بالضرورة ذات يوم دموى إلى الإرهاب .

والنقطة الثانية التي أشار إليها الباحث مستشهداً بها على حضور البرنامج الإسلامي ، كانت « البنوك غير الربوية » وقد صدر كتيب في الرد على العلمانيين منذ خمس سنوات فلم يسجل مؤلفه ماجرى لشركات توظيف الأموال . إن كارثة العصر في مصر كانت على الصعيدين الاقتصادي ، هذه الشركات التي سرق أصحابها من مخرات من جميع الطبقات الاجتماعية بلغت مئات الملايين ، أمكن تهريب بعضها إلى خارج البلاد ، وتم تشغيل بعضها الآخر في تجارة غير مشروعة ، أما البعض الآخر فقد تم إنفاقه على الملذات الشخصية كالخدرات والزواج والطلاق .

هذه الكارثة الكبرى التي أصابت الاقتصاد القومي في الصميم تفرعت عنها عشرات الألوف من الكوارث العائلية ، إذ أطاحت بكل ما يملكه بعض

الفقراء وبعض المتوسطين وبعض الأغنياء على السواء . هل يريد محمد يحيى أن يشعب هذه الجرائم للإسلام ؟

وهل كان عليه أن يتنبأ بالمأساة ؟ نعم ، كان عليه قبل أن يطلق على هذه الأوهام المحرمة صفة البرنامج الإسلامى أن يجيب على هذا السؤال البسيط : كيف يمكن فى ظل أى نظام اقتصادى عيقرى أن يحصل المواطن على عشرين وثلاثين فى المائة سنوياً من ربحه ؟ كيف يمكن ذلك ؟ لقد إنساق عشرات الألوف من الجهلة والحمقى والطيبين والسذج وراء الوهم المحرم تحت إغراء الطمع فى مرتب ثابت مضمون دون جهد يذكر ودون إنتاج ، وأيضا تحت إغراء الشعارات الدينية التى تبارك هذا المشروع ، وهذا البرنامج سواء نطق بهذه الشعارات أكبر الدعاة كالشيخ الشعراوى أو أشرف على التظهير لها كالسادة المشايخ المعينين بمرتبات كبيرة فى البنوك، أو بشر بها متحمسا ومندلا على أنها البرنامج الإسلامى فى الاقتصاد كمحمد يحيى صاحب هذا الكتاب .

يقول الباحث : « لنفرض أننا فصلنا الدين أى الإسلام عن الدولة والمجتمع ورددناه ليقع فى مؤسسة علمية أو خيرية تطلق أبوابها عليه ، فما الذى سيحدث ؟ من سيطر على الدولة بأجهزتها الواسعة والقوية والمؤثرة فى كل شؤون الحياة ؟ ، ونحن نتوجه بالسؤال نفسه فى حالة وصول دعاة الإسلام السياسى إلى الحكم ونجيب : إنهم البشر فى الحالين أيا كانت إتجاهاتهم وأفكارهم ومبادئهم ، ونحن نعلم علم اليقين أن أسمى المبادئ قد تعرضت للتلوث على أيدي الطفافة للظالمين منذ بدء الخليقة ، وأن المبادئ الرفيعة يتم إهدارها على أيدي الجبابرة من السفاحين . ولذلك فنحن نفرق بين المسيحية وتاريخ المسيحيين وبين الإسلام والتاريخ السياسى للمسلمين وبين بوذا والبوذيين وبين كونفوشيوس وأهل الصين وبين ماركس وستالين .

غير أنه إذا كانت الرأسمالية والاشتراكية من صنع البشر أنفسهم فإن البشر مسؤولون مباشرة عن التقتير والخطايا والجرائم فى التشريع

والتنفيذ ، فى التنظير والتطبيق ، فى الحلم والتحقق جميعاً . النصوص
الوضعية غير مقدسة ويقوم على إبتكارها وتحقيقها أناس غير مقدسين ،
فالمعادلة هنا متكافئة ، أما النصوص المقدسة فإنها لا تجد ملائكة لتحقيقها
على الأرض . قد نجد الدعاة الذين يحولونها إلى قيم معيارية تسكن العقل
والضمير . ولكن الذين يطبقونها من البشر ، فإننا نعرف تاريخهم فى كل
العصور وفى كل الأديان التى تدعو إلى أرفع المثل وأنبيل القيم وأعلى
المبادئ .

هذا التاريخ واقع الأمر هو تاريخ البشر من حكام ومحكومين ورفعوا
رايات الدين والأخلاق عالياً ، ولكنهم ملأوا الأرض والبحر والجو بالدماء ،
لماذا تمنح هؤلاء الذين قتلوا الخلفاء والسلاطين والشعراء والفلاسفة
والعلماء ، وأجاعوا الشعوب وقتلوا الأجناس والقوميات وأحرقوا المدن
وهدموا المدارس والمستشفيات ونجحوا اللاجئين والأسرى والسبائا وتاجروا
فى الرقيق الأبيض والأسود وارتكبوا المحرمات بأنواعها ، لماذا نمنحهم حق
الإدعاء بأنهم فعلوا ما فعلوا باسم الأديان والأنبياء والمقدسات ؟ ألسنا بذلك
نسبى إلى الدين ونمهد للإرهاب ؟

إن الحاكم الظالم إذا كان قد أتى إلى السلطة باسم الأمة فإن الأمة
تملك أن تعزله ، تملك أحزاب المعارضة أن تفضحه وتملك أجهزة الإعلام أن
تشتهر به وتملك الإضرابات والاعتصامات والمظاهرات أن تحاصره وتملك
لجنة الديمقراطية أن تخلعه : سواء أكان نيكسون الوضع فى وترغيت أو
كان ديغول العظيم محرر فرنسا .

فلماذا نزع بالنص المقدس الذى لن يطبقه الملائكة فى خضم المعارك
البشرية الملوثة بكل ما هو غير مقدس ؟ وبدلاً من ذلك لا تتحول النصوص
إلى قيم عامة مشتركة تؤثر فى الضوابط والعابير والضمير والسلوك فتفعل
فعلها دون لاقات تختفى وراءها الأيدي الملوثة ؟

وإذا كان ما فعله ويفعله البعض هنا وهناك باسم الإسلام لا علاقة له
بالإسلام من قريب أو بعيد ، فلماذا ننسب تراثهم فى الظلم وأرصنتهم فى
الطفيان إلى الشريعة البريئة من جرائمهم ؟ أليس السودان من النمرى إلى

البشير يصلح تمرنجاً لإدعاء الحكم بالشرعية . فهل أحصيتم الدماء السودانية التي راحت هدراً خلال عشرين عاماً ؟ وهذه إيران التي لا ينكر أحد أن رجال الدين يحمونها ، فلأي أين ؟

لم يسأل محمد يحيى نفسه السؤال مقتولياً ، أى من سيهيمن على أجهزة الدولة الإسلامية ؟ إنهم « البشر » الذين يروعون ديار المسلمين فى الوقت الحاضر بالإرهاب . ولو كان الإرهاب " علمانياً " لقال له الناس قف عندك ، فهم مصدر السلطات . ولكنه حين يرتدى شعارات الإسلام فمن ذا الذى سيوقفه ؟ ولا ضرورة لإستنكار الأقوال الماثورة عن المشاهد القديمة لأن آخر ثلاثة خلفاء راشدين قُتلوا فى مقدمة مكعب دموى ما زال مستمرا فى عصرنا .

إننا فى أزمة الخليج وحدهما قرأنا الفتوى والفتوى المضادة باسم الإسلام . كذلك كان الأمر فى هزيمة ١٩٦٧ وفى حرب ١٩٧٣ وفى كل حدث صغير أو كبير وطالما أن محمد يحيى يضرب مثلاً بالأزهر ، أذكره بأن الشيخ محمود شلتوت حرم الصلح مع إسرائيل . وأن الشيخ عبد الحليم محمود بارك الصلح ، وأن الشيخ سيد طنطاوى المفتى الحالى بارك الفائدة وحرّمها آخرون فكيف يكون آخر الركون - عن قناعة وإيمان - بأن ما يقوله هذا دون ذاك هو الإسلام بعينه ، وأن ما يقوله الآخر هو الفكر أو الحرام البين ؟ وإذا انقسم المسلمون بين مؤيدين لهذا الفتى أو الإمام ومعارضين ، فهل نقول إنها " الفتنة الكبرى " ؟ وأى جانب فيهما حينئذ يكون الإسلام ؟

وكم كنت أود من صاحب الرد على العلمانيين أن يجيبني لماذا يتحول بعض الأزهريين إلى العلمانية . هل يعتقد مثلاً أن الشيخ على عبد الرزاق كان ملحدًا ، وهل يرى فى خالد محمد خالد زنديقا ؟ لقد درس هذان وغيرهما الإسلام دراسة معمقة ولم يخرجا عنه فى أى وقت ، فهل كان أحدهما عميلاً للغرب أو مبشراً سرّياً بالمسيحية ؟ ولماذا لم يتوقف الباحث عند هذه الظاهرة : وهى أن الملك فؤاد هو الذى تحمس ضد الشيخ على عبد الرزاق لأنه كان يبتغى الخلافة ، وأن أحزاب الأقليات الدستورية هى التى تحمست ضد خالد محمد خالد لأنه يقول فى عنوان أحد كتبه " مواطنون لا رعايا " ؟ لماذا لم يربط الباحث بين هذه العلمانية - إن شاء تسميتها كذلك -

وبين الموقف السياسى فى حالة الملك فؤاد ، والموقف الاجتماعى فى الحالة الثانية ؟ ألم يكن فؤاد طاغية معاد للديمقراطية ، ومن ثم فكتاب عبد الرزاق لم يكن أكثر من بيان ضد الدكتاتورية ؟ ألم يكن فاروق واسماعيل صدقى ضد الحرية والعدل ، ومن ثم فقد كانت مؤلفات خالد محمد خالد " الدين فى خدمة الشعب " ، " من هنا نبدأ " ، " مواطنون لا رعايا " بيانات ضد الظلم والإرهاب ؟ ألم تكن بيانات إسلامية فى قوامها ونسيجها ورؤاها ؟

ولكن هذه الزاوية فى الرؤية لم تخطر على بال كاتب لأنه لم يقرأ هذه النصوص فى سياقها الاجتماعى - التاريخى ، ووقف ربما دون أن يدرى أو يقصد فى صف الطفافة من أمثال فؤاد وفاروق واسماعيل صدقى وزبور ومحمد محمود إلى بقية القائمة .

فى واقع الأمر كان خالد محمد خالد ، الداعية المستقل عن الأحزاب ، جزءا لا يتجزأ من حركة التحرر الوطنى ، وبفضل أمثاله (أمين الخولى ، محمد أحمد خلف الله) كان الإسلام ومازال جزءا لا يتجزأ من الحركة الوطنية ، هذا الإسلام وليس ذاك الإرهاب ، إن افطع ما نجح فيه بعض السلفيين الراديكاليين إنهم جعلوا الإسلام أحيانا مرادفا للإرهاب ، ليس فى مخيلة الغرب وحده ، بل فى مخيلة بعض المسلمين أنفسهم . وليست هناك « مبادئ » دينية أو غير دينية ترادف الإرهاب ، فالإرهاب يندرج فى باب الوسائل وليس فى باب الغايات . والإسلام كالمسيحية كغيرهما من الديانات جزء لا يتفصل عن منظومة القيم الشائعة فى صفوف « المؤمنين » وهم الأغلبية الساحقة من البشر . هؤلاء المؤمنين لا يحتاجون إلى برنامج للإيمان ، ولكن القيم التى تحكم أفعالهم ويرود أفعالهم هى جزء لا يتجزأ من البرنامج القومى أو الإنسانى فى أى مكان .

ولو أن الدين أصبح مجموعة من القيم السارية المفعول ، فإننا لا نستطيع القول بأن هناك دولة أو مجتمعا فى العالم يخلو من الدين ... من خلال الأفراد والجماعات وليس من خلال التشريع والهيئات والمؤسسات ، إن « الضمير » الذى يستهين به البعض ويستهتر به آخرون فيروونه مجرد « منفى » للدين ، هو الذى يسيطر بشكل واسع أو غير واسع على السلوك البشرى .

والعلمانية حين تحرر الدين من قيود الدولة وتحرر الدولة من قيود رجال الدين ، فإنها تحرص كل الحرص على هذا الضمير أو المعيار الخفى لقياس السلوك . وفى هذه الحال ، فإن الدين لا يحتاج إلى حزب أو هيئة تحكم بواسطته . بل إنه لا يحتاج إلى برنامج يختزله فى بضعة قوانين أو إجراءات، لأن أحداً لا يستطيع أن يجزم بأن الحزب الإشتراكي الفرنسى أو الحزب الشيوعى الإيطالى أو حزب التجمع المصرى لا يعرف « الإيمان » طريقه إلى قلوب أعضائها . المؤمنون بالمسيحية والإسلام والبوذية وغيرها من الأديان هم أعضاء الأحزاب والبرلمانات والحكومات فى كل مكان . وغير المؤمنين يحملون فى عقولهم وقلوبهم القيم الإنسانية والحضارية التى شاركت الأديان فى صنعها . إن الفنون التشكيلية والموسيقية والمسرحية التى تعيش عيوننا وأذاننا برفقتها عندما نزور كبرى المعابد وفى الكثير من الشوارع والميادين ، والفلسفات تحمل مساهمة للقيم الدينية فى الإبداع الفنى والإنسانى ، وتشكل بعض الأجزاء من ضمائرنا . وبهذه الضمائر نشغل بالقانون والتعليم والسياسة ، دون أية حواجز بين العلمانية والدين . ولكن التمايز بينهما يقع خارج الضمير إذا تحول الدين إلى مؤسسة بشرية تستهدف بالكهنوت الوصول إلى السلطة ، حينئذ لا يعود الأمر هو الدين أو اللادين ، وإنما يصبح الخلاف بين « الجميع » وبين فريق يدعى احتكار الدين ... بينما الإسلام لا يعرف الكهنوت والمسيحية لا تعرف التشريع .

لذلك لن يجد محمد يحيى فى رده على العلمانيين أو لدى الإخوان المسلمين و«الجماعات» أى برنامج إسلامى فى حوزتهم فى أى وقت ، فالحق أنه ليس أمامهم سوى مباشرة العمل السياسى دون إدعاءات دينية أو الإرهاب كدأة وصول إلى الحكم . وليس من طريق ثالث ، أخشى ما أخشاه أن مباركتهم للنميرى واليشير فى السودان وضياء الحق فى باكستان والخمينى فى إيران تعنى أن الإرهاب هو البرنامج الوحيد .

(٣)

كان محمد عماره هو العالم الذي قال في التلفزيون أن " وحدة الهلال والصليب " شعار ديني ، وأن " الدين لله والوطن للجميع " شعار إسلامي ، وأن كليهما لا علاقة له بالعلمانية . ويدت الأمور لجماهير المشاهدين كما لو أن الشيخ عماره يرفض مصطلح العلمانية من حيث الشكل وليس من حيث المضمون . وهو الأمر الذي ترفضه الجماعات المسماة متطرفة شكلاً ومضموناً . والأرجح أن هذه " الجماعات " هي الأكثر اتساقاً مع نفسها ، لأن المصطلح بحد ذاته شكل ومضمون وسياق تاريخي ، اجتماعي ، ثقافي يمكن تكيفه محلياً وإكسابه خصوصية الزمان والمكان - بالتعديل والحذف والإضافة - ولكنه بعد التكيف والتخصيص ، إما أن يتم قبوله بمختلف المعاني وظلالها ، وإما أن يُرفض على كافة المستويات .

ولكن محمد عماره أراد أن يمسك العصا من الوسط فقال إن الهلال والصليب من الرموز الدينية ، ولم يكمل أنها من الرموز الدينية للوحدة الوطنية والمساواة التي ترفض التمييز بين المواطنين بسبب الدين . وقال أن الدين لله والوطن للجميع من المقولات الإسلامية ولم يقل أنه شعار الحركة الوطنية المصرية في ثورة ١٩١٩ التي رفضت الربط بين حق المواطنة والدين . وهذه كلها محتويات علمانية لدستور ١٩٢٣ بإجماع التيارات الحزبية والسياسية التي شاركت في صياغته . وما أبعد هذا الإجماع عن الإسلام السياسي الذي رفض الدستور والحزبية من حيث المبدأ .

غير أن الشيخ عماره أراد أن يوفق بين " الرأسين في الحلال " كما يصف القول الشعبي عمل الذين يقومون برعاية علاقة بين اثنين تنتهي بالزواج . وهو زواج باطل في عرف الجميع ، فالإسلاميون السياسيون الذين يرون في الإمام محمد عبده " جنر البلاء " يرون في تلميذه سعد زغلول ومن بعده مصطفى النحاس ، وبالتالي طه حسين : المصائر الأساسية للتغريب والعنوان على الإسلام . والعلمانيون يرون في هذا التوفيق تلفيقاً يشوه العلمانية والإسلام جميعاً .

إلا أن هذه الوسيطية الميكانيكية تسم محاولات محمد عماره منذ البداية بسمات الشك في مبدئية هذه المحاولات .

وبالرغم من أن هناك من يميل إلى تصنيف محمد عماره في خانة اليساريين الذين اعتنقوا " الإسلام السياسي " خلال العقد الأخير كعادل حسين وطارق البشري في مصر ، غير أن الرجل يختلف عنهما اختلافاً جذرياً بسبب تخصصه العلمي في العلوم الإسلامية حين كان مناضلاً شيوعياً . ومن ثم فهو يملك القاعدة الثقافية الصلبة ، عندما تحول عن الشيوعية منذ نهاية الستينات . لم يرتبط هذا التحول في بدايته بآية "مسيرة" للعد الإسلامي السياسي ، بل أن محمد عماره راح يبذل جهده في نشر وتوثيق أعمال عصر النهضة لرفاعه الطهطاوي ومحمد عبده وجمال الدين الأفغانى وقاسم أمين . وتوغل في إحياء الأعمال المؤثرة فنشر في بيروت ما لم يستطع نشره في القاهرة : كتاب " الإسلام وأصول الحكم " للشيخ على عبد الرازق . وهذه كلها أعمال ملعونة عند الجماعات السماة إسلامية ولكن ظهورها بمقدمات وشروح محمد عماره كان بحد ذاته إنجازاً ديموقراطياً وعلمانياً أيضاً . كانت القلة القليلة من صفوة المتخصصين هي التي تملك نسخة من أحد مؤلفات الطهطاوي أو قاسم أمين . وجاء عماره في السبعينيات وبعث هذا التراث النهضوي العظيم إلى الوجود . وتؤكد الطبقات المتتالية التي يعترف بها الناشر والتي لا يعترف بها المزورون ، إن هذه الأعمال وجدت إقبالأ شديداً من جانب القراء ، مما يرجع أن " الإسلام السياسي " لم يكن في أى وقت سيد الساحة الثقافية .

ولكنه في العقدين الأخيرين بدا كأنه سيد الساحة السياسية سواء بإنقلابه الأكبر في إيران أو في إرهابه المسلح على طول الوطن العربى وعرضه أو في الغياب المنظم للبدائل الديموقراطية أو في الأزمات الحادة التي عانتها وتعانيها الليبرالية والاشتراكية أو في هشاشة النظام العربى المعاصر بمختلف تنويعاته .

كان الإسلام السياسى ومازال يمارس ضغوطا مكثفة على المثقف العربى المعاصر وهى ضغوط على المجتمع العربى نفسه ، اكبر كثيراً بما لا يقاس من الحجم الطبيعى لهذه الجماعات فى الشارع الشعبى والشارع الثقافى على السواء .

وهكذا تابعت التحولات فى مسيرة محمد عماره خطواتها من الماركسية إلى العقلانية الليبرالية إلى ما يشبه الإسلام السياسى .

أقول " ما يشبه " لأن اللحظة الأخيرة فى فكر محمد عماره ليست من نوع " الفريضة الغائبة " البيان الأول لجماعة الجهاد ، ولا من نوع "التوسعات" البيان الأول لجماعة التكفير والهجرة ، بل وليست من نوع "معالم على الطريق" البيان الأول لسيد قطب حول الجاهلية الجديدة . فليس محمد عماره من دعاة التكفير والعنف ، ولكنه من دعاة "الإسلام دين ودولة" أو دين ودنيا أو دين وسياسة .

وهو فى طريقه إلى هذه المحطة لا يريد أن يستبعد التراث العقلانى ، وقد كانت أطروحته لنيل الدكتوراه عن المعتزلة لا يستبعد العقلانية الموروثة من أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ، ولا العقلانية القادمة من نهضة القرن التاسع عشر وثورات الوطنية المصرية فى القرن العشرين . وهو حين " لا يستبعد " فإنه يفعل ذلك فى إطار شكلي نظري مجرد يناسب الظروف السياسية لسلطة الدولة ، والظروف السياسية للقوى السائدة فى النظام العربى المعاصر . وليس مما يخلو من المغزى أنه يخاطب الناس كالشيخ الشعراوى من أكثر منابر الدولة رواجاً ، وهو التليفزيون . وأيضاً مثل الشعراوى يخاطب العرب من بعض الصحف العربية خارج مصر . ولكن يبقى الفرق بين الإثنين هائلاً : فالشعراوى زعيم يتحدث إلى الشعب ، وعمارة كاتب ومحاضر يخاطب الصفوة .

هذه العناصر هى التى حددت ماهية خطاب عماره فى إطار إنه أحد الذين يستعان بهم ويعتمد عليهم ، لمواجهة النشاط السياسى للإرهاب باسم الدين . إنه خطاب مزيج : يتوجه إلى الإرهابيين وأنصارهم قائلاً إن الإسلام شئ والإرهاب شئ آخر ، ويتوجه إلى جميع المواطنين قائلاً إن الدولة والمجتمع إسلاميان فى الجوهر ، وإن النظام العربى المعاصر إسلامى كذلك.

ومن هنا كان خطاب محمد عماره برهانياً ، فهو منشغل غاية الإنشغال بالدفاع عن وإثبات أن ... لذلك اهتم اهتماماً كبيراً بصياغة القضية وتحديد حيثياتها.

وكتابه " الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية " (الشرق ١٩٨٨) نموذج واضح لهذه المحكمة التي يعقدها لاتهام العلمانية والدفاع عن الإسلام ، بالرغم من أن أحداً لم يرفع دعوى موضوعية تقول بأن ثمة خصومة بين الطرفين . والأكثر من ذلك أهمية أن المؤلف نفسه يؤكد في مبدأ الأمر أن لا تناقض بين العلمانية والإسلام . وهو لا يقول ذلك صراحة أو مباشرة ، وإنما يؤكد أن ما تنادي به العلمانية سبق للإسلام أن نادى به ، وبالتالي ، فإين الخصومة ؟

في البداية يفترض الكاتب أربعة مقومات للعلمانية ، نراها تتفق كلياً مع الإسلام : أولها أن العلمانية تعلى من مقام « المصلحة » فالمجتمع العلماني كما نقل عن أحد معاجم علم الاجتماع « تتميز قيمة بالنفعية » . وفي هذه النقطة يقول عماره حرفياً «إن الإسلام هو الذي يقوم في شؤون المجتمع المصلحة على النص ... إذ القاعدة الإسلامية الشهيرة تقول : ماراه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » (ص ١٧٠) .

والمشابهة الثانية هي أن المجتمع العلماني كما يصفه المعجم المذكور « يساند التغيير ويدعو إلى التجديد ويدعمه » . ويعلق عماره « أن إيمان الإسلام بقانون التطور وفي كل الليابيين ليس له حدود » . ويشهد لذلك بحديث للرسول عليه السلام قال فيه «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجد لها دينها » (رواه أبو داود) . ويستشهد أيضاً بقول عمر ابن الخطاب « لا تقفوا بتعليم أولادكم عند علومكم ، فإنهم قد خَلَقُوا لزمان غير زمانكم » (ص ١٧١) .

والمشابهة الثالثة هي أن المجتمع العلماني - حسب المعجم في علم الاجتماع - متميز «بفقدانه بما هو خارق للطبيعة» . ويقول الكاتب حرفياً إنه باستثناء معجزة الكتاب الكريم ليس هناك سوى «العقل الذي جعله الله مناطاً للتكيف ... فالعقل هو الحاكم حتى في إطار النصوص » (ذلك أن القرآن (هو) خارق الطبيعة الإسلامي الوحيد » (ص ١٧١) .

والمشابهة الرابعة أن المجتمع العلماني في مصطلح المعجم المذكور « يتميز بعدم اهتمامه بالقيم المرتبطة بالنزعة التقليدية والإتجاه المحافظ » . والإسلام أيضاً - في كلمات عماره « يميز بين القيم المعوقة للتطور والتقدم وبين التي تلعب دوراً إيجابياً وتقدمياً في حياة الأمة والمجتمع » (ص ١٧١) .

وبالرغم من أننى أتحفظ كثيراً على توصيف المجتمع العلماني نقلاً عن أحد المعاجم ، وأتحفظ أكثر على ما يقيمه الكاتب من ترادف بين مصطلح العلمانية ومصطلح المجتمع العلماني كأنهما شيء واحد ، إلا أن هذا التحفظ يتضاءل أمام هذه النتيجة الخاطئة التي ينتهي إليها : « إن لا مكان للعلمانية مع الإسلام ولا حاجة بالمسلمين إليها إذا كانوا حقاً مسلمين يسترشدون بالإسلام » (ص ١٧٢) .

كيف يقود التطابق إلى التناقض ، والإتفاق إلى الخصومة ؟ إذا كان المؤلف يقر بمطابقة المواصفات العلمانية للمواصفات الإسلامية فكيف تصبح العلمانية فجأة عدواً يجب إلقاء شره ؟ هل يفكر الباحث في شيء ويقول عكسه ؟ هل هناك « إضمار » بأن العلمانية مصطلح سيء السمعة في أوساط الإسلام السياسي ، فلا يجوز استخدامه ؟ أم أن هناك « إضماراً » آخر بأن المصطلح الغربي أيا كان هو مصطلح مرفوض ، مما يعنى رفضاً للغرب أصلاً مهما ردد الكاتب أن الإسلام منفتح على كل الحضارات . وهى مقولة صحيحة ، فالإسلام في النص والتاريخ هو حوار مع الحضارات السابقة عليه والتالية له . وليس الرفض للغرب الذي لم يظهر في أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية إلا انعكاساً سلبياً للتوقف عن العطاء الحضارى والإحتواء بالماضى والإنكفاء على النفس في مواجهة الحاضر والمستقبل .

وكيف يمكن أن يتطابق (وليس يتشابه كما تعمدت استخدام اللفظ المخفف) المجتمع العلماني والإسلام ، إذا كانت العلمانية نباتاً غريباً يعيش في بيت من الزجاج الأوروى ويموت في المجتمع الإسلامى الذى يختلف

عنه ؟

وكما أنه ليس صحيحاً أن كل ما هو يكتسب الصفة العالمية أو الإنسانية بالضرورة ، فإنه ليس صحيحاً بالقدر نفسه أن كل ما هو غريب لا يجوز نقله أو تعميمه أو مجاورته أو التفاعل معه . والحقيقة الدامغة أن الأساتذة العلماء وغير العلماء من المسلمين يعيشون في حياتهم اليومية وحياتهم العلمية وحياتهم المدنية وفي فكرهم وسلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم الكثير من المصطلحات والقيم والمعايير الغربية . ولا إحد يستطيع أن يتهم

اليابانى أو الصينى أو الإفريقى بانعدام الأصالة ، ومع ذلك فهم لا يشكون من أية ازدواجية بين التراث الوطنى والقومى والتراث الغربى . وأضيف أن أكثر المصطلحات فى عالمنا المعاصر ، سواء فى الإطار المعرفى أو فى السلوك العلمى لم تعد لها جنسية لعدة أسباب : التفرع الدقيق للمنظومات المعرفية واشتراك ملايين العلماء من مختلف الجنسيات فى جميع القارات فى اكتشاف وصياغة المصطلحات الجديدة ، وثورة المعلومات والاتصال على مستوى الكرة الأرضية . لذلك كان من المستحيل وصف الحضارة الإنسانية الحديثة بأنها الحضارة الغربية ، فهناك إضافة غربية لا غش فيها من عصر النهضة إلى عصر الفضاء ، ولكن هناك مشاركة قديمة وجديدة من حضارات الإنسانية تجعلنا شركاء أصليون فى بناء الحضارة الحديثة . وليس من استيراد وتصدير فى مجال الحضارة ، بل تفاعل خلاق بين إنجازات الشعوب . أما الاستراتيجيات الثقافية الكبرى لفرض الهيمنة والتبعية ، فإن أسبابها الاقتصادية - الاجتماعية - التاريخية ، ونتائجها السياسية ترتبط بطبيعة العلاقة بين النظام السياسى المحلى ، والمراكز الاستراتيجية فى الغرب . ولا علاقة فى هذه الحال فى ترسيخ التبعية أو فى العكس بتكريس الاستقلال . لم يكن النعيرى أخصياء الحق من قادة الإستقلال بالرغم من إدعائهما الإسلام . ولم يكن بورقية مؤسس تونس الجديدة بعد استقلال ١٩٥٦ بعيدا عن التبعية ، ولم تكن العلمانية هى السبب .

ويعترف محمد عماره بأن " الواقع التاريخى الإسلامى " قد تحول فيه بعض من " علماء " الدين إلى " رجال دين " كما كان الوضع فى أوروبا الوسيطة " وزعموا لأنفسهم سلطانا فى التحليل والتحرير واحتكروا لأرائهم صلاحيات الرأى الوحيد ، ومن ثم الرسمى ، للإسلام " (ص ١٧٣) . وهو يكشف عورات العصر المظلوكى التركى والخلافة العثمانية كشفا يفضى بنا إلى هذه الحقيقة البسيطة : وهى أن الذى يلتزم به الحكام والأنظمة ليس هو النص المقدس ، بل النص الاجتماعى والسياسى ، أى المصالح التى يعبر عنها هؤلاء الحكام . لذلك فالتفرقة التى يقيمها عماره وبغيره بين الشريعة والفقه صحيحة بحد ذاتها ، ولكتها فى الواقع تتحول إلى نظام بشرى يوجز شهوات البشر وصرعاتهم فى الحياة الدنيا . انلك كانت العلمانية وحدها

هي القادرة على الحيلولة دون تكرار التاريخ الدموي للمسلمين ودون تكرار العصر المملوكي التركي ودون تكرار الخلافة العثمانية . وكلها لم تدع «حقاً الهياً» في السلطة ، ولكنها مارست الخطايا التاريخية والجرائم الكبرى ، باسم الدين والنصوص المقدسة . وليس في التاريخ تجريدات بل وقائع إنسانية تنبض بالذل والعار أو المجد والفخر . ولحظات المجد للحضارة الإسلامية هي لحظات العقلانية والحرية والمنظور التاريخي الذي لم يتناقض فيه المجتمع الإسلامي مع العلمانية . أما اللحظات الأطول من التدهور والإنحطاط ، فقد كانت وما تزال لحظات الخصومة المزيفة بين الدين والعلمانية أو بين المتدينين والعلمانية التي تحمي جماهير المؤمنين وغير المؤمنين من القمع والتسلط والاستغلال باسم الدين . إن تعرية الحاكم أو النظام من أية أئقنة «مقدسة» تقسح المجال للمواجهة المباشرة بين هذا الحاكم أو النظام ، والأمة . لا تحول الدين إلى وسيط أو حاجز يحمي الحكام والأنظمة . لذلك نقول بضرورة تحرير الدين من قيود الدولة ، وتحرير الدولة من حكم رجال الدين ، خفياً كان أو ظاهراً .

أما محمد عماره الذي يصوغ فكره بين حجرى الرحي : الدولة والإسلام السياسي ، فإنه يلجأ إلى «الوسط الذهبي» فيقول بالتمييز - وليس الفصل - بين الدين والدولة ، ليس من وحدة اندماجية ولا من فصل « فهو (الدين) لا يضع النظم ولا النظريات ولا القوانين » وإنما وضع « الفلسفة والمثل والمعايير والمقاصد والغايات » وهكذا « فهو قد جعل الشورى فلسفة للنظام السياسي دون أن يضع نظاماً سياسياً ، وجعل ملكية رقبة المال والثروة لله ... وتلك هي فلسفة نظامه المالي . كما جعل المصلحة ونفى الضرورة والضرر المعيار الذي يحكم أطر النظم والقوانين والنظريات» (ص ١٧٤) .

ولذلك ، فإن الحاكم كما يقول عماره « نائب عن الأمة ووكيل لها فيما تفوضه من سلطات ، ولها عليه الرقابة والحساب والعزل عند الإخلال بشروط التفويض » . وهو - أي الحاكم - « ينفذ القانون (وهو الفقه من اجتهاد البشر وليس الشريعة) في إطار كليات الدين ومثله العليا ووصاياه العامة ، أي أن الأمة هنا هي مصدر السلطات » (ص ١٧٧) . ومن ثم « فللدين مدخل في الدولة ، لكنه لا يرقى إلى مستوى الوحدة كما أن

علاقتهما لا تنزل إلى مستوى الفصل بينهما ، وإنما هو التمييز بين الدين والدولة .. فالتمييز هو المصطلح الألق للتعبير عن نوع هذه العلاقة بينهما « (ص ١٧٧) . وهكذا يرفض الرجل ما يقال عن " فصل " بين الدين والدولة ، وما قيل عن الحق الإلهي " فى السلطة .

هذا الاجتهاد قد لا يصب فى خانة الإسلام السياسى تماما ، إذ أنه يعترف سلفا بأن الأمة مصدر السلطات ، وبالتالى فهو يرفض مبدأ الحاكمية . وهو يترك النظام السياسى لخبرة البشر حسب الحديث الشريف " انتم أعلم بأمور دنياكم " (رواه مسلم وابن ماجه وابن حنبل) وبالتالى فهو يرفض التكفير . ويرفض توصيف الدولة والمجتمع بالجاهلية ، وبالتالى فإنه يرفض العنف . وهذا هو الحد الأقصى فى مواجهة " الجماعات " المسماة إسلامية أو متطرفة . ولكنها مواجهة من خندق الدولة والنظام العربى المعاصر الذى " يتنفذ " من الغرب بالتكنولوجيا ، ويتنسب علناً إلى التراث الدينى ، ويدرج العلمانية ضمن المواد المحظورة استيرادها من الغرب . ولا بأس من القول بأننا لا نحتاج إليها وأن الإسلام لا يتناقض معها فى وقت واحد .

رحم الله السادات ، فقد كان أول من رفع شعار " العلم والإيمان " دون أن يتهمه أحد بأن العلم من الواردات الغربية ، وكان الوحيد الذى قال هذه الجملة الفريدة : " الإسلام دين ودولة ماقلناش حاجة ، ولكن لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة " .

ويومها لم يجزأ أحد على الضحك .

٥- ثقافة الوحدة الوطنية

(١)

ليست «الوحدة الوطنية» مناسبة بين المناسبات يتبرع لها بعض الكتاب والسياسيين ببعض الكلمات الحماسية الجميلة ، ولا هي «موضوع» من الموضوعات التي يتوفر عليها المفكرون والخبراء من حين لآخر ، وإنما الوحدة الوطنية جزء لا يتجزأ من الهوية القومية ، أكبر من كل المناسبات وأعمق من كافة الموضوعات وأبقى من أى حماس . إن الوحدة توصيف لشكل الوطنية ومحتواها ، فهي ليست وحدة دينية أو مذهبية ، وإنما هي وحدة الوطن والمواطنة . ومن ثم فإنها تخص مختلف عمليات الإلتناء الوطنى

أقول «عمليات الإلتناء» لأن الإلتناء ليس مجرد الميلاد على أرض ما أو التجنس بجنسية أهلها ، وإنما هو ارتباط الفرد أو الجماعة ارتباطاً واعياً وغير واع بمصير هذه الأرض وأهلها . وهذا النوع من الإلتناء ندعوه بالإلتناء الوطنى تمييزاً له عن الإلتناءات الفرعية والثانوية والعابرة كالإلتناء المهنى أو الإلتناء التعليمى أو الإلتناء الجغرافى (إلى المحافظة أو المدينة أو القرية) . كذلك يتميز الإلتناء الوطنى عن الإلتناءات الروحية والعرقية كالإلتناء الطائفى أو السلالى ، الوافد أو «الأصيل» ، مع ملاحظة أن «الأصالة» العنصرية من الأوهام الشائعة ، فليس من دماء نقية فى أى مكان فى العالم .

هذا الإلتناء الوطنى ليس من الثوابت الميتافيزيقية غير القابلة للتغيير أو الحركة ، وليس أيضاً من المتغيرات التي يصيبها التحول من مرحلة إلى أخرى . وإنما هو «حالة» تتسم بالثبات النسبى ودرجة عالية من التماسك ، حسب الشروط الموضوعية والذاتية التي تحيط بالافراد والجماعات التي يتكون منها المواطنون على أرض ما ، وكذلك حسب الشروط التي تحيط بالوطن الذي يتكون من هؤلاء المواطنين وأسلوب حياتهم والغايات التي يتفوقون على تحقيقها .

هكذا يمكن لوطن مثل الولايات المتحدة الأمريكية أن يتكون من «المهاجرين» القادمين من مختلف أنحاء العالم ، من لغات وأعراق وثقافات متباينة ، ويمكن أيضا لوطن مثل لبنان أن يتمزق بين المذاهب والطوائف المستقرة في «المكان» منذ مئات السنين .

ليس من قدر مقدور يجعل الوطن ثابتاً ، والمواطنة من البديهيات ، يتدخل التاريخ أحيانا فيصبح «العربي» لبعض الوقت مواطناً عثمانياً ، ويمسى المواطن في كاليدونيا الجديدة - على مبعدة ٢٤ ساعة طيران من باريس - مواطناً فرنسياً ، هذه التداخلات والمداخلات الإستعمارية والدولية والإقليمية ، بالإضافة إلى الحركة الداخلية في بلد ما لخريطته الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية ، هي التي تتفاعل مع بعضها البعض على نحو غاية في التعقيد ، فتتسع أرض الوطن أو تضيق ، وتتأكد المواطنة أو تتلاشى بالإختيار والإضطرار . ومعنى ذلك أن ما نسميه «الوحدة الوطنية» هو نقطة الالتقاء بين الوطن والمواطنة .

وهي نقطة تشارك في صياغتها الإرادة البشرية لسكان الأرض المعنية جنباً إلى جنب مع «القواسم المشتركة» لهؤلاء السكان كالتاريخ والجغرافيا وأسلوب الحياة والغايات .

وليس هناك في التاريخ أو في الجغرافيا كتلة بشرية متحدة المصالح والنوازع والغايات . لذلك كانت «الوحدة الوطنية» حالة جذرية تمس الحد الأدنى والحد الأقصى من نقطة اللقاء بين الوطن والمواطنة : أما الحد الأدنى فهو وحدة المصير التي تعنى الحفاظ على رقعة الأرض من أي غزو أجنبي واستقلال الإرادة الوطنية في إدارة شئونها ، وأما الحد الأقصى فهو التماسك الاجتماعي الذي يكفل استمرار هذه الرقعة من الأرض موحدة الجغرافيا والحكم ، أما الحدود الوسطى للوحدة الوطنية والتي تتعلق بالقوام السياسي ، فإنها متروكة غالباً للتعددية الاقتصادية - الاجتماعية - الثقافية ، ذلك أن «الوحدة الوطنية» بحديثها الأدنى والأقصى لا تغلق الباب في وجه التباينات الطبقة والإيديولوجية فضلاً عن التنوع الديني أو المذهبي .

* * *

هذه إذن الوحدة الوطنية و ليست مناسبة بين المناسبات ولا موضوعا من الموضوعات ، فهي لا تحتاج إلى «الدعوة» لها كائنها سلعة فكرية أو سياسية من السلع المعروضة على أرصفة الطرقات .

إنها جزء لا يتجزأ من هويتنا القومية في شكلها ومحتواها .

لذلك يجب التأنى في تشخيص ما جرى من مجموعات سياسية محدودة تنسخر بالدين ، وما إذا كان الأمر يتصل حقاً بالوحدة الوطنية ، كما يجب التأنى - تبعاً لذلك - في مقترحات الإصلاح وأسلوب تناول المشكلة المطروحة .

إن المعنى الشائع للوحدة الوطنية هو علاقة التآلف والأخوة بين مسلمي الوطن ومسيحييه . وفي ضوء هذا التعريف رأى البعض أن «الخيانة العظمى» هي التوصيف القانوني لمن يدعو أو يحرض أو يعمل على تمزيق هذه العلاقة . وبالتالي فالحكم بالإعدام يجب أن يكون رادعاً لمن تسول له نفسه الإشتراك أو التواطؤ في تبخير أو تمرير هذه الجريمة .

ورأى البعض الآخر أن نقصان التربية الدينية هو السبب ، ومن ثم فلا بد من زيادة الجرعة الدينية في الإعلام والتعليم .

وليس من شك في أن العلاقة بين أصحاب الأديان المختلفة من أوجه الوحدة الوطنية ، ولكنها كما سبق أن أشرت أحد العناصر وليست العنصر الوحيد . وهي عنصر يتشكل ويفعل فعله في إطار أعم ، هو علاقة الأفراد والجماعات في هذا الوطن بمبدأ المواطنة من حيث الإرتباط بمصير أرضنا ومن عليها . من حيث درجة التماسك الاجتماعي بين أهلها وأسلوب حياتهم وغاياتهم المشتركة .

في هذا الإطار تختلف زاوية النظر إلى الأحداث المسماة خطأ طائفية . فلا يصبح العنف الدموي كالحكم بالإعدام علاجاً للمظاهرة ، ولا يصبح العنف «الثقافي» كزيادة الحيز الديني في الإعلام والتعليم هو الصواب .

وإنما يصبح السؤال الأول هو : هل هناك ما يمس الوحدة الوطنية في المجتمع المصري الراهن ؟ هل هناك اختلاف بين المكونات الأساسية لهذا

المجتمع والمتغيرات الحديثة خارجه وداخله ؟ وهل يمكن لهذا الإختلاف أن يهز الوحدة الوطنية أو يؤثر فيها ، وفى أى اتجاه ؟

والجواب أن الحد الأدنى للوحدة الوطنية متوفر بارتباط عميق بين خيوط النسيج الشعبى المصرى على إختلاف أديانهم ومذاهبهم وطبقاتهم الاجتماعية وبين مصير أرض مصر واستقلالها . هذا الحد يشكل القاعدة الصلبة لنقطة الالتقاء بين الوطن والمواطنة . ومهما تعصب مسلم أو مسيحى لدينه ومهما عانى الفقير من ويلات ، ومهما كان الجد السابغ تركياً أو يونانياً أو غريباً أو رومانياً ، ومهما هاجر الأب أو الأخ أو الابن أو الحفيد إلى أوروبا أو الولايات المتحدة أو كندا أو استراليا ، فإن ارتباط المصريين بأرض مصر وحفاظهم المستمر والمستमित على استقلالها يوفر الحد الأدنى لنقطة الالتقاء بين الوطن والمواطنة . هذا الحد الذى يشكل قاعدة الوحدة الوطنية كحالة جنسية وجزء لا يتجزأ من الهوية القومية .

هذا الحد شاركت فى صياغته عوامل تاريخية وعناصر من الجغرافيا السياسية لا سبيل لفرد أو جماعة ، مهما بلغ وزنه أو وزنها فى السلطة أو فى المجتمع ، أن يعيد ترتيبها أو تشكيلها .

والعامل التاريخى الأول هو استمرارية الوحدة السياسية لأرض مصر آلاف السنين ، بالرغم من الإحتلالات والغزوات المتعاقبة .

والعامل التاريخى الثانى هو أن مصر كانت دوماً متعددة الأديان والمذاهب سواء فى عصر الفراعنة أو فى عصر اليونان والرومان أو فى العصر القبطى أو فى العصور الإسلامية المختلفة . وكانت مصر فى هذه العهود جميعاً متعددة الأصول العرقية التى انصهرت وغذت المواطنة المصرية.

والعامل التاريخى الثالث هو أنه لم تحاول مجموعة لغوية أو سلالية - بإستثناء الحكام الغزاة - أن تتعزل عن المجرى الرئيسى للشعب المصرى فى العادات والتقاليد والقيم ، مما جعل من مصر مجتمعاً للتراكم الثقافى ، ومجتمعاً طبقياً بلا تنوعات فاصلة .

أما الجغرافيا السياسية فإن أشهر عناصرها معروف للجميع ، وهو أن النيل قد فرض الحكم المركزى على واديه المنبسط . والحكم المركزى هو الذى أقام سلطة الدولة والمدينة المبكرة .

هذه العوامل وغيرها شاركت دوماً في تكوين القاعدة الصلبة للوحدة الوطنية وهو الحد الأدنى لنقطة اللقاء بين الوطن والمواطنة ، لا سبيل لفرد أو جماعة مهما كانت أن تغيره .

ولكن يبقى الحد الأقصى الذى أدعوه بالتماسك الاجتماعى الذى يكفل داخل الوطن - أرضاً موحدة وحكماً واحداً ، ومن دونه تتعرض الوحدة الوطنية للعواصف .

(٢)

«تخلخل البناء الأخلاقى وتهاوت القيم وفاض الفساد حتى تجاوز حدود الحياء والحر» .. بهذه الكلمات القليلة فى «وجهة نظر» نجيب محفوظ (الأهرام ١٩٩٠/٤/٢٦) نستطيع القول بأن التماسك الاجتماعى فى بلادنا يتعرض للخطر منذ عقدين من الزمن . . . ولما كان التماسك الاجتماعى هو الحد الأقصى المطلوب تحقيقه لاستكمال نقطة اللقاء بين الوطن والمواطنة ، فمعنى ذلك أنه بالرغم من توفر الحد الأدنى - القاعدة التاريخية والجغرافيا السياسية - فإن الوحدة الوطنية تتأثر دون شك بكل ما يصيب التماسك الاجتماعى .

وليس هناك بناء اجتماعى متماسك بشكل مطلق ، إلا فى حالة المجتمعات العسكرية والفاشية والكهنوتية . وحتى فى هذه المجتمعات فإن تماسكها فى الأغلب خارجى ومصطنع ، وفى أحيان كثيرة يؤول إلى الانهيار طال الأمد أم قصر .

لذلك ، ليس من المقصود بالتماسك الاجتماعى هذا النوع المسكوى أو الكهنوتى من المجتمعات . وإنما المقصود هو هذا الإنسجام فى الحركة الاجتماعية حيث تقوم المؤسسات العامة والخاصة بتوزيع الطاقات والقوى والمصالح المتعارضة على قنوات من شأنها الإحتفاظ بسلامة المجتمع وحمايته من « التفكك » .

ولا يخلو أى مجتمع من بعض حالات التفكك ، خاصة فى مراحل الانتقال والتحول من نظام سياسى إلى آخر أو من نمط رئيسى للإنتاج إلى نمط آخر .. كالتحول من مجتمع زراعى إلى مجتمع صناعى أو من اقتصاد حرب إلى اقتصاد سلم ، أو من سياسة دكتاتورية إلى سياسة ديمقراطية لابد من ظهور «بعض حالات» التفكك فى مثل هذه الإنتقالات أو التحولات . أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية حدث فيها ذلك وانعكس فى فلسفات وأداب وفنون كالوجودية واللامعقول أو العبث . والعالم كله حدث له ذلك - شرقاً وغرباً شمالاً وجنوباً - وهو يقفز إلى أفاق الثورة التكنولوجية الجديدة وانتصارات عصر الفضاء ، بدءاً من حركات الطلاب قرب نهاية الستينات إلى البيتلز ، هذا هو التفكك الذى يصيب التماسك الاجتماعى بهزات عنيفة أو خفيفة ، ولكنها خصبية فى جميع الأحوال ، تغيرايقاعات الرقص وخطوات السلم الموسيقى ، تغير فى الألوان والأشكال واللغة والإحساس . ومن ناحية أخرى قد تكون هناك المخدرات وتمزق بعض الروابط «المقدسة» وتظهر أنواع شاذة من الجرائم ، ويتلازم الوجهان ، تغيير الذوق السائد والظنرة السائدة والقيم السائدة ، بالخلق والإبداع والجنون والجريمة . ثم تستقر الأمور تدريجياً ، بكثير من الأرياح وقليل من الخسائر . أرياح التقدم نحو المستقبل والتكيف مع الجديد وخسائر التضحية ببعض العادات أو للعلاقات المستقرة ويكتشف الناس بعد وقت أن «الطليعة» التى أحدثت الخلل قد باتت جزءاً من تلاشيات المجتمع الجديد ، فليس من تفكك دائم ولا من تماسك أبدي ثابت مطلق .

ونحن فى مصر عرفنا عدة حروب وانقلابات اجتماعية واقتصادية وسياسية فى فترة قصيرة من الزمن . وقد تعرض القوام الاجتماعى بسبب ذلك للشد والجذب والانكماش والتمدد والتناثر والكبت والصهر والانفراع والانطواء والقمع . ولم يكن القوام الاجتماعى لبلادنا بمعزل عما يحيط بنا من متغيرات باتساع العالم ، ولا بمعزل عما يجرى على حدودنا الإقليمية . لذلك وقع التفكك فى أوصال المجتمع وبشرائه ولم تكن «الجماعات» المسماة «متطرفة» إلا دائرة واحدة بين عدة نواتر أفرزها التفكك الاجتماعى ، كانت هناك إلى جانبها أو بالترايط معها دائرة «الإيمان» وما تزال بينهما ، وفى إتصال بهما دائرة الجريمة الشاذة ، أى هذا النوع من الجرائم الذى يقع

حولنا للمرة الأولى ، بهذا الحجم على الأقل ، ولا تنفصل عن الدوائر الثلاث السابقة ، بطبيعة الحال ، دائرة الفساد ؛ بناء الثروات فى أقصر وقت بكافة الوسائل غير المشروعة ، هذه الدوائر تجسد التفكك الاجتماعى فى إطار الحالة العامة للمجتمع ، وهى اللامبالاة ، والبعد عن الارتباط بلى عمل عام . هناك نقط «العمل السرى» للدائرة الضيقة سواء كانت جماعة سياسية - دينية ، أو عصابة من اللصوص أو مافيا لتهريب المخدرات وتجارة العملة . وقد تتحد هذه الدوائر فى واجهة علنية كأن تكون «شركة توظيف» مثلا . ويبلغ هذا النوع من «العمل السرى» مداه فى الوقاية العنيفة من المجتمع العلنى أو اللجوء إلى الهجوم الإرهابى كإحدى وسائل الدفاع . خط الدفاع الأول هو اللامبالاة الجماعية المحيطة بالعمل السرى ، وخيط الدفاع الثانى هو الإرهاب المسلح لا فرق فى المقدمات والنتائج بين مجموعة سياسية تستتر بالدين أو عصابة مسلحة لتهريب المخدرات أو مافيا من المختلسين والمرتشقين أو قتل الآباء والأزواج والأبناء والزوجات وأقرب المقربين . هذه كلها تجليات التفكك الاجتماعى .

وفى جميع أنحاء العالم هناك بالطبع ظواهر متعددة للفساد والإرهاب الدينى والجرائم الشاذة . ولكن نسبة هذه الظواهر وآلياتها ووتائر سرعتها هى التى تعدد ما إذا كانت فساداً طبيعياً أم فساداً يلزم التفكك الاجتماعى .

وما كتبه نجيب محفوظ فى «وجهة نظر» سبق أن كتبه عشرات للمرات فى رواياته وسبق ليوسف إدريس أن كتبه فى مئات المقالات والقصص ، وما زال يكتبه الروائيون وكتاب القصة القصيرة فى بلادنا . ليس جديداً إذن أن التماسك الاجتماعى فى خطر . وهو خطر يتشكل ويتلون حسب الظروف . إن ترابط الدوائر الأربع لا يعنى إنها تتجلى مرة واحدة فى وقت واحد ، فهى تتبادل المواقع والاختناقات فى الزمان والمكان . نفاجأ حيناً بنشاط «المخدرات» ثم تهداً أحوال المهريين لتنشط فجأة ، فضائح إحدى شركات التوظيف ، ثم تهداً أحوال تجارة العملة لتنشط فجأة . الجرائم الشاذة التى تهداً بدورها لتنشط عمليات الإرهاب الدينى . وهذا لا ينفى أن الدوائر الأربع قائمة وتعمل طول الوقت . ولكن قصدت النشاط اللفت الذى يزيد عن الحد ويوجه ضريات موجعة للتماسك الاجتماعى .

هذا التماسك الذى يبلور الحد الأقصى (أو السطح) للوحدة الوطنية .
مهما كانت القاعدة التاريخية صلبة ، فإن التفكك الاجتماعى يهددهما ، لأن
عمليات اختراق الذاكرة تواكب عمليات القتل والإرهاب والتخريب ، فتنمحي
تدريجياً قواعد التاريخ من المخيلة وتزول ضرورات الجغرافيا السياسية من
الوعى واللاوعى .

لقد تسبب «الافتتاح» فى صورته الفجة وخلال أقل من عشرين عاماً ،
فى نوع من «السيولة الطبقيّة» إن جاز التعبير عن التشوه الذى لحق بالبناء
الاجتماعى .. فلم يكن نمو طبقة وضعف أخرى نتيجة ظروف طبيعية خاصة
بعمليات الإنتاج والتسويق وغير ذلك من الياث . وإنما تبادلّت بعض الطبقات
المواقع ومُسِختْ بعض الطبقات الأخرى ، وكان الإستهلاك سيد الموقف
وليس الإنتاج .

ومن الخارج كانت «إسرائيل» والبترول وحرب لبنان وإيران من أدوات
اختراق الذاكرة . كانت «إسرائيل» وما تزال بالتوسع الجغرافى تخترق
التاريخ ، وكانت إيران بحرب الخليج تحاول بالإختراق الجغرافى تزوير
التاريخ أيضاً . وكانت حرب لبنان وما تزال مجموعة من الاختراقات المتبادلة
بين الجغرافيا والتاريخ ، وكان البترول الأداة الأولى لهذا الإختراق الكبير
للذاكرة .

وقد ساهمت هذه الأحداث - الأفكار الكبرى - فى صنع أسلوب ونهج
«الإنفتاح» فى بلادنا . كانت الهجرة إلى مواطن النفط فى مقدمة الوسائل ،
وكان تهريب العملة والمخدرات وشركات التوظيف فى مقدمة الوسائل . ولم
يكن «الإدمان» أو «الجرائم الضادة» أو الإرهاب السياسى باسم الدين إلا
نتائج الإنقلاب الاجتماعى الشامل إلى السيولة الطبقيّة والإستهلاك المجنون

وكان هناك عنصر كامن مشترك بين الدور الإسرائيلى والبترول وحرب
لبنان وإيران ، هذا العنصر هو تغيير معنى «الهوية» من مكوناتها التاريخية -
الجغرافية - الثقافية ، واختزالها فى عنصر واحد هو الدين أو العرق أو
المنهج أو الطائفة . وقد تعددت الأهداف ، ولكن النتيجة - علينا - كانت
واحدة . كان الهدف الإسرائيلى واضحاً وثابتاً ، وهو قيام حزام أمنى من
دويلات طائفية تبدأ من التقسيم اللبىانى وكان الهدف الإيرانى واضحاً

أيضاً، وهو امتداد الهيمنة الفارسية إلى الخليج تحت غطاء دويلات مذهبية تبدأ من جنوب العراق . وكثيراً ما إلتقت الخطوط وتقاطعت بين إسرائيل ولبنان وإيران . وكان البترول هو المحرك وهو الطاقة ، لإشعال الحروب الدينية والأهلية ، عبر تجارة السلاح وصنع الثروات .

ولم تكن أبوابنا مغلقة أمام هذه الرياح الأربع وهي الرياح التي ساهمت بنصيب موفور في الخلل الاجتماعي . شاركت في نشره اللامبالاة العامة ، المناخ المعتاد للتماسك الاجتماعي ، وفي انتشار الدوائر الأربع ، الإدمان والفساد والجرائم الشاذة والإرهاب السياسي باسم الدين . وبالتالي ، فقد هزت «سقف» الوحدة الوطنية ، أو ما أسميه بالحد الأقصى ، وأثرت على الحد الأدنى باختراق الذاكرة ، ولكن الوحدة الوطنية التي أعنيها هي نقطة الالتقاء بين الوطن والمواطنة ، وليست الوحدة بين أصحاب الأديان المختلفة .

(٣)

إذا كانت القاعدة الصلبة للوحدة الوطنية من التاريخ والجغرافيا السياسية هي «روح» الوطن والأمة ، فإن سطح الوحدة الوطنية من التماسك الاجتماعي هو «الجسد» .

وليس هناك إنقسام رأسى بين الجسد والروح ، وإنما هناك اقتسام أفقى لبعض مفانم الجسد على حساب الروح . ليس هناك انشقاق بين أهل مصر بسبب الاختلاف في الدين . ولكن هناك تشققات في الجسد الاجتماعي المصري تصل أحيانا إلى درجة التقيع الذي يهدد الروح .. فبالرغم من أن القاعدة الوطنية الصلبة تتميز بدرجة عالية من الثبات ، إلا أن هذه القاعدة الراسخة ليست بمعزل عن الجسد الاجتماعي ، فهي تتأثر بمختلف المتغيرات التي تطرأ عليه ، تزداد ثباتا وقوة كلما أحرز درجة من التماسك ، وتتعرض للهزات الأرضية كلما تعرض التماسك الاجتماعي للبراكين والزلازل .

وبالطبع فإن هذه البراكين لا تمحو تاريخ مصر ، كما أن تلك الزلازل لا تُلغى جغرافيتها السياسية ، أى أن الحد الأدنى من الوحدة الوطنية ، وهو القاعدة المادية ، لا يتأثر بالمعنى الخارجى المباشر فى أعقاب التفكك الاجتماعى . ولكنه يتأثر فى الخيال الاجتماعى والعقل الجمعى للمواطنين . إن بناء التاريخ فى الخيال الوطنى يحتاج إلى زمن طويل من التواصل بين الأجيال وتطورات المعرفة وأدوات الذاكرة كالتعليم والإعلام . كذلك الأمر فى الجغرافيا السياسية التى يرتبط بناؤها فى العقل الجمعى بتدريب الحواس الخمس على تخزين الصور الرئيسية والفرعية التى يتكون منها موقع الأرض ونشاطاتها الحيوية ، ويثمر التزاوج بين التاريخ والجغرافيا السياسية هذا الحد الأدنى من الوحدة الوطنية ، أى نقطة اللقاء بين الوطن والمواطنة ، أو ما ندعوه بالهوية .

والمصريون من بين الشعوب التى لا يجوز لها الشكوى من أية أوجاع أو تصدعات فى الهوية ، لأنهم يملكون الخيال التاريخى والعقل الجمعى الذى يعكس وحيثهم الوطنية وقاعدتها الصلبة وحدها الأدنى الذى تلتقى عنده حدود الوطن بمضمون المواطنة ، أو ما نسميه بالهوية .

ولا شك أن الغزوات الاستعمارية قد اعتدت مراراً وتكراراً على الأرض باحتلالها ، كما أن أنظمة الاستبداد والطفان والنهب والإستغلال قد اعتدت كثيراً على الإنسان فوق هذه الأرض بإختراق ذاكرته وأستنزاف خياله وتفكيك أجهزته عقله الجمعى ، ولكن هوية الشعب المصرى ظلت دائمة أو غالباً بمعنى عن التمزق . أى أنهم كانوا يسرقون سيناء من الجغرافيا أو أحمد عرابى وسعد زغلول من التاريخ ، ولكن الهوية الوطنية للمصريين تعى وتترك أن هناك سرقة وأن هناك نقصاً على الأرض . هذا الوعى بالنقص هو الذى يدفع أصحاب الهوية لإسترداد المسروقات الجغرافية أو المحنوفات التاريخية أى إسترداد ما يحاول الأجنبى أو بعض أبناء البلد أن يزيلوه من قاعدة الوحدة الوطنية أو يلقوه من عناصر الهوية .

فى وقتنا الراهن هناك - ومنذ فترة - بركان كان خامداً لأمد طويل ، وزلازل لم تكن بعض مناطقه قد اكتشفت بعد .

أما البركان الذى خمد طويلاً ثم تفجر فهو ما أسميته من قبل بحالة اللامبالاة . هذا المناخ الذى يشبه الغيبوبة ، وهو نوع من الإنطواء الجماعى

على النفس . وكان الفرد لا يرى لا يسمع لا يتكلم ، وإنما « يغيب » .. سواء كان هذا الغياب اختياراً أو اضطراراً ، محسوساً ومباشراً أو غير محسوس أى سواء كانت المخدرات التى تشيع الغيبوبة هى أقراص الهلوسة وأشقاتها من الدخان والحقن ، أو كانت هذه المخدرات آلاف الأشرطة وربما ملايين الأشرطة الغنائية والتلفزيونية والسينمائية ، وآلاف الأطنان ، وربما ملايين من أصناف الورق . ويستغل البعض من بناء الثروات السريعة غير المشروعة ، حاجة الناس إلى الشبع الحقيقى أو الخيالى فيشيعون الأحلام المحرمة والخرافات التى لا علاقة لها بالإنسان والقيم الأخلاقية من قريب أو بعيد ، لا فرق فى ذلك بين كتاب عن شريهان أو أحمد عدوية وكتاب عن السحر والشعوذة . وكتاب عن صلاح نصر وجمال عبد الناصر ، كلها تستهدف أن يتحول الجهاز العصبى عن التفكير إلى الهذيان بإشاعة جو من «الدريشة» التى تجمع فى وقت واحد بين أحاسيس القوة البدنية الخارقة وتجليات الإيمان المطلق بالصيغة والمعجزة ، هكذا يصبح العنف والجنس والإنقطاع عن التواصل مع «الواقع» فى هذا العالم ، طبقاً واحداً من الأغنية التى تستكمل أركان الغيبوبة وهو البركان الصامت حقاً ، ولكنه المتفجر يوماً . إنه الحصن الحصين للإرهاب ، لأنه يسدل ستاراً كثيفاً من الدخان على ما يجرى فى الخفاء من إيمان وجرائم شاذة وفساد وتسييس الدين . أى أنه الجدار الذى يحول نون رؤية وتلمس أبعاد للتفكك الاجتماعى .

هذا التفكك الذى يصل إلى الزلزال الذى لم تكن قد اكتشفنا بعض مناطق المجهولة وهو زلزال الهوية .

لأول مرة يشكك ويتشكك بعض المصريين فى هويتهم .

فى الماضى كان مصطفى كامل الذى يؤمى فكره السياسى وسلوكه أنه «عثمانى» الهوى ، يقول : « لو لم أكن مصرياً لوددت أن أكون مصرياً » وكان أحمد لطفى السيد نقيضه فى الفكر والسلوك يقول « مصر للمصريين » . وكان حزب الوفد الوطنية المصرية بقيادة سعد زغلول ثم مصطفى النحاس هو الحزب الذى وضع حجر الأساس فى الجامعة العربية ،

وكان سكرتيره العام مكرم عبيد . هو الذى قال فى القدس « نحن عرب . نحن عرب . نحن عرب . » وهو ما رده على نحو آخر ، بعد عشرين عاماً ، جمال عبد الناصر

ليس من تناقض إذن بين الوطنية المصرية والقومية العربية والانتماء العضوى إلى الحضارة العربية الإسلامية .

ولكن « الزلزال » جاء بالتناقضات ، افتعلها افتعالاً واختلقها اختلاقاً ، فى السبعينات كانت الدولة ذاتها تختزل التاريخ فى مصر الفرعونية وراحت تروج لمقولة غريبة على القلم فى شعار « حضارة السبعة آلاف سنة » وهو زمن يدخل بنا فى رحاب التاريخ غير المكتوب . والمقصود هو إننا ننتمى إلى « جذور » منفصلة عن التاريخ العربى ، لأنها أبعد وأعمق .

وفى السبعينات أيضاً بدأت بعض التيارات فى حماية الدولة ذاتها تختزل القومية فى الدين والوطنية فى المذهب ، والمقصود هو أننا ننتمى إلى « جنر » دينى واحد منفصل عن تاريخ مصر والمنطقة .

ولم تكن إسرائيل ولا البترول ولا حرب لبنان ولا الحكم الجديد فى إيران بعيدين عن إشاعة هذه المفاهيم ، حتى أصبحنا نسمع عن حضارة العشرة آلاف سنة فى أحد أقطار الخليج ، ورحنا نقرأ عن « الكشوف » التى تبارت فيها الأقطار العربية ، تحاول كل منها - مهما كان حجمها وأيا كانت صحة الكشوف أو أنها من الخدع والسلع الأجنبية - أن تثبت « هويتها » ، وهى لا تزيد عن قبيلة أو قبيلتين . وفى الوقت نفسه تتكلم غيرها عن « الأمة الإسلامية » أو أن الإسلام هو « الوطن » .

ووقعت أكبر بلبلية فى تاريخنا الحديث ، حول « هويتنا » ، بدأت الشكوك تزحف على الوطنية المصرية والقومية العربية ، وكان الإلتزام الدينى إلى الإسلام يحتم إلغاء الإلتزام الوطنى أو الإلتزام القومى . أقاموا التعارض المزيف بين مصر و العروبة والحضارة الإسلامية .

وكانت الغيبوبة فرصة لا تعوز لمحاولة هدم الذاكرة وليس اختراقها فحسب ، وليست الأحداث التى تسمى خطأ طائفية إلا من آثار هذا الهدم .

(٤)

ليست «الغيبوبة الشاملة» أكثر من ليل دائم يجمي الخارجين على القانون ، حاجز ضخيم من الظلمة الطاغية يحرض على كافة أشكال الانحراف : نمو الإيمان تجارة وتهريباً وانتشاراً وتعاطياً ، ونحو الجرائم الشاذة بدءاً من الإغتصاب الجماعي وانتهاء بقتل الأزواج والزوجات والآباء والأمهات والأبناء والإخوة ، ونحو الفساد الذي استشرى في ابتكار أساليب بناء الثروات الكبيرة في أقصر وقت عبر مافيات الإختلاس والرشوة والتزوير وحماية الجريمة ، ونحو للتستر في عبادة الدين لممارسة الإرهاب السياسي وحماية أنواع الجرائم المشار إليها منفردة أو مجتمعة .. فهذه الدوائر الأربع متصلة ببعضها البعض ، ولكنها قادرة على تبادل المواقع حسب ظروف « الليل الدائم » صاحب العيون الميتة .

إنها العيون التي يتحرك بها الناس في الشوارع والمكاتب والمحاكم والأسواق والمتاجر والمنقذات والمقاهي كالمسافرين نياماً . يتحركون يمنة ويسرة كالدمى المعلقة بحبال لا تُرى ، وكأن قوى مجهولة تطاردهم تلهب ظهورهم بالسيئات تستحثهم على السير في طرق تبدو بلا نهاية . أي إنعدام الهدف ، واختفاء الغاية .

هذا الليل الدائم الذي يتكون من ظلمة العيون الميتة هو إنطفاء لمبات المخ التي كانت تبصر الغايات وتكشف الوسائل المؤدية إليها . إنطفأت اللمبات الداخلية واحدة بعد الأخرى فكانت الغيبوبة الشاملة . والفاتبون في المضدرات أو في الجرائم الشاذة أو في الإرهاب الديني أو في الفساد إلا أكثر الناس « يقظة » لأنهم يستظلون بغيبوبة الجميع ، وبالتالي فهم يشركون الجميع في ارتكاب « الجريمة » . هذا الليل الدائم أو اللامبالاة أو الإنطواء الجماعي على النفس - سمي كما تشاء - هو فعل قاعل وليس من الجرائم التي تقيد ضد مجهول . إنه الوباء النفسي الذي يثمر ويحمي أنواعاً من الجنون لا تعفى أصحابها من المسؤولية .

هذا الوباء هو الإحتجاب التدريجي لمستويات الوعي بدءاً من المستوى الظاهري ، أي مجرد الإقافة ومعدلات الإنتاج في مصر تبرهن بلا حواجة

على أن مجرد الإقافة - أى النشاط والحيوية والقدرة والرغبة فى العمل - تتناقص يوماً بعد يوم . هذا الوعى الحسى المباشر فوق السطح ، بدأ رحلة فقدان « الغلاء المجنون والشرف للمعون » هو الشعاع السرى للغلبة الذين يقاومون ، ثم هذا الوعى الزائف الذى تولده ماكينات الإعلام الكبرى من الخارج والداخل . من لا يحب الضحك والمتعة والفرقة ؟ ومن لا يحب الحظ المسن والصدفة الجميلة ؟ ومن لا يحب المفاجآت التى تترطب القلب وتنشع الروح ؟ ولكننا تفرغنا لاستيراد الضحك الجف وألصدفة المعلبة والمعجزة المخزونة حتى مات عمرها الإقتراضى ، وتخصصنا محليا فى إنتاج الضحك على النقون والسخرية للمرة من كافة الفضائل والقيم ، كأنها انتيكات فى متحف مهجور . ورحنا نقيم الأفراح والليالى الملاح لأحفاد زور وأبناء جيمس بوند وإخوة رامبو تعويضاً لنقص يدعو إلى الرثاء . ويسبب تدفق الوعى الزائف من الصحافة والمجلة والراديو والتليفزيون والمدرسة والجامعة والأحزاب ، فقد احتجب الوعى الجزئى ، طبقيا كان أو نقائيا ، وتزايد الوعى الباطن للمكيوت ، احتجب الوعى الشامل ، كالوعى الوطنى والعقل الجمعى ورؤية العالم .

وفى ظل احتجاب الوعى السطحي والوعى الجزئى والوعى الشامل احتجبت الأهداف والغايات . وجد الشباب أنفسهم فى عصر بلا أهداف وفى زمن بلا إرادة ، وجدوا كاتباً كبيراً كتوفيق الحكيم يسمى كتابه « عودة الوعى » ولا بد أنهم تساطوا : كيف يمكن لأحد صناع الوعى أن يغيب وعيه عشرين عاماً ؟ وجدوا أيضاً بقية المفكرين والسياسيين يكتبون بعضهم بعضاً فى أحداث وقعت بالأمس القريب ، إنهم لا يتكلمون عن « التاريخ » بل عن الحاضر الذى لا يزيد عمره عن ثلاثين أو أربعين سنة . هذا « حاضر » وليس ماضياً . ومع ذلك فكل منهم يكتب بصفته قاضياً والآخرين جميعاً من المتهمين ، هكذا غابت « الحقيقة » . أكوام من الكتب والمذكرات لم يسبق لها مثيل فى انتاج ظلمة الليل الدائم . كلما تحامل الشاب على نفسه وقرأ يزداد جهلاً بحاضره فضلاً عن ماضيه ، كلما اقتطع من رزقه وقوت أولاده ليعرف ويستيقظ و يتنبه ازداد عتابة واغتياباً .

فنحن لا نكتفى بتكذيب بعضنا بعضاً وتكذيب التاريخ ، وإنما نحن لا نعرف مطلقاً معنى « النقد الذاتى » هذا للمصطلح اللامع البريق . إننا نحاكى

بعض الفنانين والفنانات حين « يعترفون » بأن عيبهم الوحيد هو طيبة القلب .
ومعنى ذلك أننا كنا على صواب طول الوقت ، جميعاً كئاً على صواب ، كيف
وقعت الكوارث وما زالت تقع إذا كنا ملائكة ؟ لا بد أن شياطين مستوردة هي
التي ضريت وهدمت وقتلت واحتالت وكذبت وسرقت ونهبت حتى وصلنا إلى
هذه الحالة التي يصفها نجيب محفوظ ويوسف إدريس وفتحى غانم ومحمود
السعدنى وسليمان فياض وجمال الفيثاني وخيري شلبي وصفاً مأسوياً :
بكارثة التفكك الاجتماعى .

ولما غاب النقد الذاتى وأصبحنا شهوداً طيبين فمعنى ذلك ، أننا لم
نكن فى أى يوم أطرافاً فاعلين ، كنا فقط من المتفرجين . ولا بد أننا لا نزال
كذلك ، فالشباب يعرضون عن أية كلمة جادة أو تصطنع الحدية . ويبتلون
بنهم على المفرقات فى النشر والسينما والمسرح والتلفزيون والصحافة ،
كافة المفرقات للملونة بالسياسة والدين والفن والجنس والجريمة . اللهم أن
تكون مفرقات كقتراس الهلوسة والمحبوب المخدرة تنسجم أنغام هذه
المفرقات وإيقاعات الغيبوبة أو الليل الدائم أو خطوات السائرين نياماً
وانطفاء لمبات المخ .

وحين يغيب النقد الذاتى ، فإن «النقد» ذاته هو الذى يغيب . تصبح
عيوننا الميتة أو الناعسة مطوعة ترى كل شيء كما نهوى لا كما هو عليه .
وتلبس الرثييات هالة من القداسة . إننا نرى ما نحب ، وما نحب هو
«المقدس» لا يمسّه تغيير الزمان والمكان . هذه نهاية الرحلة فى الليل الدائم
من الغيبوبة إلى المطلق مروراً بالماضى ، فليس من حاضر ولا مستقبل .
والماضى نفسه ليس خارجنا ، وإنما هو «النموذج» الذى يستهويننا فى غيبة
العين المفتوحة : النقد . وفى غيبة الوعى بكافة أنواعه : الإرادة . وحين نصل
إلى هذه النهاية ، لا يعود إلى كلمة «الهدف» أى معنى .

وليس من معنى لزلزال الهوية ، سوى فقدان الإرادة والوعى الوطنى .
هذا النوع من الإستلاب هو المناخ الذى تولد فيه ثقافة الفتنة الطائفية بديلاً
لثقافة الوحدة الوطنية .

وليس من مصلحة أى نظام سياسى وأى حزب فى الحكم أو
خارجه أن يستمر هذا الوضع الذى ينتج العشوائية والمفاجآت غير

المحسوبة ، و « الوضع » الذى أشير إليه هو التفكك الاجتماعى ، لأن ما يسمى خطأ بالفتنة الطائفية ليس أكثر من تقيح بين تقيحات أخرى . ولأنه ليس أكثر خطورة من بقية المخاطر التى تهدد الوحدة الوطنية ، نقطة اللقاء بين المواطن والمواطنة وليس اللقاء بين أصحاب الأديان المختلفة .. فالإرهاب السياسى باسم الدين ليس ظاهرة طائفية ، بل هو أحد ظواهر التفكك الاجتماعى ، وهى ظاهرة تواجه الدولة والمجتمع ككل وتتناوب الإحتقان فى الزمان والمكان مع غيرهما من الظواهر .

خاتمة

ليست " الثورة الثقافية الشاملة " على الأبواب .

وخلال شهر واحد بين نوفمبر ونيسمير ١٩٨٩ وقعت الأحداث التالية في مصر :

١ - محاكمة الموسيقار محمد عبد الوهاب على أدانة لأغنية " من غير ليه " . وكان أحد المواطنين قد تقدم ببلاغ إلى النائب العام يتهم فيه الفنان المصري بترويع الإلحاد ، لأن كلمات الأغنية تصرح بما يعد في الدين من الكفر . وقال المواطن في بلاغه أنه قد سأل أحد رجال الدين بشأن هذه الكلمات ، وقد أفاته بأنه من حقه أن ينهى عن المنكر ، وأن أضعف الإيمان هو اللجوء إلى المحكمة . نسبت الصحف هذه الفتوى إلى الشيخ عبد الله المشد رئيس لجنة الإفتاء بالأزهر . وقالت عريضة الدعوى " إن بعض كلمات الأغنية تمثل مخالفة صريحة للمشرع الإسلامي ، وتضمنت عبارات تدخل كاتبها ومريدها دائرة للشك وتحمل معنى الإستهانة بالقدر " وبناء عليه أقام محامى الإدعاء "دعوى حسبة " أمام محكمة الأمور المستعجلة ضد محمد عبد الوهاب وآخرين بمقولة أن " واجبه كمسلم دفعه لرفع هذه الدعوى ضد كل من يعتدى على الإسلام وطالب بمصادرة الأغنية " .

ولكن الشيخ عبد الله المشد فاجأ المحكمة بمنكرة ينفي فيها أنه أصدر أية فتوى بهذا الشأن ، وتحدى في الصحف أن يثبت المدعى هذا الزعم من توقيع للشيخ على فتوى مكتوبة أو من صوت مسجل له . وأضاف أن الحديث الشريف يقول " روحوا القلوب ساعة بعد ساعة ، فإن القلوب إذا كُت عميت وإذا عميت لم تفقه شيئاً " . ومن ثم فإن الأغاني مباحة ما لم تحرض على

فعل محرم " ولا يجوز أن يحكم أحد بكفر مسلم إلا إذا ثبت كفره بدليل قطعى الثبوت أو إجماع وليس بما يفيد الظن والاحتمال " . وقال الشيخ المشد (فى الأهرام ١٤ - ١٢ - ١٩٨٩) : " ومن هنا نستطيع أن نقرر أن مؤلف أغنية من غير ليه أو مغنيها أو مرندها لا ينطبق عليه الحرمة أو الكفر لأن خلط المديح بالغزل لا حرمة فيه " . ثم يتساءل رئيس لجنة الفتوى " ماذا فى كلام الأغنية التى تقول : جاين الدنيا ما نعرف ليه ولا رايحين فين ولا عاوزين إيه . إن استعمال الشك للوصول إلى الحقيقة هو مذهب يراه الإمام الغزالي . إننا لم نجد من العلماء أحداً قد حكم بكفر من قال بمثل هذه الأغنية ، ولكننا للأسف وجدنا ذلك من قوم قلّ علمهم بالإسلام إدعوا غرورا أنهم العلماء ، وأنهم المدافعون عن الإسلام والعارفون بأدبته وأحكامه وقواعده وأصوله " .

وبعد جلسة استغرقت أربع ساعات فى محكمة القاهرة للأمور المستعجلة حكمت المحكمة برفض الدعوى . وكان محامى الإدعاء قد طلب حضور عبد الوهاب ليعلم أمام المحكمة توبته عما إقترف بحق الإسلام فى أداء هذه الأغنية " . وقالت المحكمة فى حيثيات الرفض إن كلمات الأغنية لا تعنى سخرية الإنسان من سر وجوده فى الحياة أو إعتراضه على ذلك ، بل إنها تعنى سخرية الإنسان من نفسه وضعفه وقلة حيلته فهو حقاً لا يعرف سر وجوده ولا إلى أين المصير .. كما لا ترى المحكمة تعارضاً بين كلمات الأغنية وبين قوله تعالى : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . وأن معنى الأغنية بوجه عام بعيد عن المساس بالناحية الدينية ، وإنما هي أغنية عاطفية عبارة عن رسالة موجهة من حبيب إلى ما يحب ، وأن عبد الوهاب ونشأته الدينية وحفظه للقرآن الكريم ينأى به عن التردى فى دائرة الشك أو السخرية من القدر . ولكل ما تقدم فإن الدعوى تبدو وقد فقدت أى سند لها من الواقع والشريعة ويتعين رفضها " .

من هذه الواقعة يتضح ما يلى :

* إن هناك من يرى ضرورة فرض الوصاية على الفن من حيث المبدأ ، وأيا كانت الكلمات والألحان والغناء ، فالفن متهم حتى تثبت براءته .

* وهذا الفريق من الناس يرى أن " الشك " يستوجب المساءلة ، سواء كان هذا الشك في الشعر الجاهلي منذ أكثر من ستمائة عام (معركة طه حسين) أو في حياة الإنسان ومصيره كما هو الحال في أغنية محمد عبد الوهاب .

* اعتمدت برادة الأغنية والمغنى على أن الكلمات ليست مما يدخل في باب التحريم أو الكفر ، وأن تكين عبد الوهاب يضعه فوق مستوى الشبهات (وليس هناك كلام عن مؤلف الأغنية نفسه ، فلم يكن عبد الوهاب إلا مؤديا وملحنا) .

* كان من الواضح أن هناك رغبة من الأزهر ورغبة من القضاء بتبرئة الأغنية والمغنى ... فبالنسبة للأزهر هناك النقي لصدور فتوى في هذا الشأن، وقد استند القضاء على هذا النقي .

وهذا يعنى أن شخصية محمد عبد الوهاب في المجتمع المصرى لعبت دورا حاسما في إنهاء للمشكلة عند هذا الحد ، لأن الإستشهاد بالفزالي أو بالسيرة النبوية لعبد الوهاب لا يكفى الإقرار بحرية الفكر والتعبير . وإنما تؤكد الواقعة أن المناخ السلفى يدعو للتسلط والقمع .

٢ - الواقعة الثانية هي أن مواطننا كان يعمل قبل إحالته إلى التقاعد في وزارة الثقافة ، رفع دعوى أمام القضاء يطالب باسترداد جائزة الدولة التقديرية من لويس عوض ، وكان قد حصل عليها عام ١٩٨٩ . وقد رفع الدعوى بطبيعة الحال ضد وزير الثقافة والمجلس الأعلى للثقافة ، لأن لويس عوض في نظره جند نفسه في حرب ضد الأتباع عموما والإسلام خصوصا . وقد توفر صاحب الدعوى على مؤلفات لويس عوض الفكرية والفنية من شعر ومسرح ورواية ونقد ، واقتطع منها كلمات يتكلم فيها عن المسيح والكنيسة على نحو بعيد عن الإيمان وكان المسيحية عند لويس عوض مجموعة من الرموز لا تختلف عن الرموز الوثنية . كذلك فإن لويس عوض كتب عن اللغة العربية كإنها لغة بشرية وليست لغة مقدسة لا يجوز عليها ما يجوز على بقية اللغات . وتكلم - لويس عوض نفسه - عن الشياطين والملائكة والإنس والجنان كأنها خيالات أسطورية وخرافات شعبية . وكتب عن الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى الأوروبية ما لا يليق بمؤمن مسيحيا كان أو مسلما . ويدعم

المدعى دعواه بكتاب محمود محمد شاكر " اباطيل واسمار " الذى صدر منذ عشرين عاما ، وكتاب " جمال الدين الافغانى المفتى عليه - الرد على لويس عوض " لمحمد عمارة . والكتابان يوجزان مختلف الاتهامات الموجهة إلى لويس عوض خلال خمسة وثلاثين عاما . وهى اتهامات شديدة التعارض ، فهى تدن الرجل بالتعصب المسيحى والإلحاد والفرعونية والتفريب والشيوعية والليبرالية .

وما زالت القضية أمام المحكمة . والجدير بالذكر أن كتاب " مقنعة فى فقه اللغة العربية " للويس عوض قد صُوِّر بناء على طلب الأزهر منذ سنوات. ولكن القضية الجديدة استقطبت أعرض جبهة ديموقراطية من المثقفين وقفت بشجاعة إلى جانب لويس عوض ، وهو إلتفاف لم يعرفه الرجل فى حياته على الإطلاق ، بالرغم من قساوة وتعدد المعارك التى خاضها . ولأول مرة يكتب عميد كلية الدراسات العربية والإسلامية مقالاً يدعو فيه إلى محاربة لويس عوض لا إلى مصادرته .

٢ - الواقعة الثالثة هى تعرض وزير الداخلية فى مصر لمحاولة إغتيال بواسطة عرية نصف نقل " مفخخة " . وتتزامن المحاولة مع محاكمة بعض أعضاء الجماعات الإسلامية . وكان الإقتراض الشائع أن هذه الجماعات قد تراجعت نسبياً عن إستخدام العنف ، وأنها تقترب خطوات من اعتدال السلوك . وكان الظن الساذج هو أن هزيمة إيران فى حرب الخليج وسقوط الريان فى كارته " توقيف الأموال " التى أخذها من الطامحين للإستثمار السريع بإسم الإسلام ، من شأن ذلك أن يتراجع بالتيارات السلفية الراديكالية بين المد والجزر . وقد تجرأ البعض على القول بأن هذه التيارات فى حالة إنحسار .

ولكن محاولة إغتيال وزير الداخلية المصرى إذا ثبتت نسبيتها إلى تيارات الإرهاب باسم الدين ، فإننا نكون على أهبة مرحلة جديدة من العنف والعنف المضاد . ومعنى ذلك أن الدراما الدموية لم تكن مجرد نومة تبدأ وتنتهى ، وإنما هى فكر وأسلوب عمل أو أنها شكل ومضمون معا . إن فكرة " السيارة المفخخة " حديثة جداً فى مصر ، فهى تستخدم للمرة الأولى ، وهذا هو سبب بدائيتها . ولكنها مجرد تجربة تبرهن على أن أصحابها

«يتقدمون» في طريق الإرهاب ولا يتراجعون ، وأنهم يتوسعون ولا ينحسرون.. فهذه " البروفة " ليس مقصودا بها وزير الداخلية لشخصه ، وإنما تستهدف - في حال التاكيد من دوافعها السياسية - تطوير وسائل الإرهاب وترسيخ عقيدة الإرهاب ذاتها .

* * *

وليس من شك في أن العرب جميعا لديهم رصيد ضخم من الإرهاب سواء كانوا في الحكم أو في المعارضة . إن أسماء شهدي عطية الشافعي والشفيع وعبد الخالق محبوب والمهدي بن بركة وصالح بن يوسف ويوسف سليمان ليسوا أكثر من رموز لبحر الدم الذي استباحه وأهدره الحكم العربي . وإذا أضفنا حسين مروه وحسن حمدان وكمال جنبلاط وحسن خالد ورشيد كرامى وصبحى الصالح وناصر السعيد ، فإننا نكون قد ذكرنا بعضا من رموز الدم الذي سفكته المعارضة . والحقيقة أن هذه الرموز تلك ليست أكثر من قطرة في البحر للموى الذي أطاح باعناق الآف الرجال والنساء من المثقفين والعمال في جميع أنحاء الوطن العربي . هذا الرصيد من الفاشية والعنصرية والطائفية لا يعيش خارج الذاكرة الفاعلة والمفعول بها . إنه التجسيد الحي لأقنعة الإرهاب المضادة لإعمال العقل ، والمنضوية تحت لواء العاطفة غير العقلانية .

هذه الأقنعة هي في واقع الأمر مجموعة مترابطة من البنى الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية ، والبنى الذهنية ، وآليات الفكر ومعايير السلوك ، إن الدولة المستعمرة (بفتح الميم) التي استقلت شكليا ، قد حملت في تكوينها القاعدي ، كما في نخبتها ، كافة عناصر الإرهاب الاستعماري . وقد أضيفت إليه تراكبات الحكم الأقوى (الزعيم - شيخ القبيلة - رئيس الطائفة) والبنية الهرمية الطاغية على أية نتوءات مؤسسية أو فردية . قيادة وحيدة على صعيد الشخص وصنع القرار ، ودمج للسلطات في السلطة الأقوى : الجيش والشرطة والمخابرات ، أي البنية العسكرية والسلطة الدينية ينتظمها المجتمع الإستهلاكي المتخلف في علاقات الإنتاج .

لقد أتاحت فرصة تاريخية في حرب أكتوبر ١٩٧٣ لأن تكون نقطة البدء في ثورة ثقافية شاملة ، ولكن البنية المضادة للديمقراطية في الدولة الوطنية

سمحت للحرب بأن تفرز الثورة النفطية التي هزمت النظام الوسطى الإصلاحى . أى أن الحرب ولدت نقيضها الذى كرس الأوتوقراطية العربية ورسخ الشيوعية . وكانت حرب لبنان وحرب إيران فوزاً مديناً ضد حرب أكتوبر ، فهاتان الحربان قد لجهضتا الروح الوطنية القومية لمصلحة الطائفية والعنصرية . ولكن الأصل الأصيل هو البنية غير العقلانية للدولة العربية «الحديثة» سواء أكانت بنية قبلية .. عشائرية منذ البداية إلى النهاية أو بنية مدنية مختلطة . هذه البنية صاحبة الرصيد الغنى بالإرهاب هى التى تولت تصفية القوى العلمانية الديمقراطية سواء أكانت هذه القوى داخلها أو خارجها . وهذه للبنية أيضاً هى التى سمحت لكافة أشكال المعارضة السلفية بأن تحتوى على الأوتوقراطية والشيوعية دون معوقات تذكر . كانت الدولة العربية وما تزال تعمل فى بنية تكوينها تبريراً مباشراً لإرهاب المعارضة السلفية ، لأنه لم يكن بمقدورها فى أى يوم أن تتخلى عن أوتوقراطيتها المعلنه ولا عن طلب الشرعية من " السماء " . ومن هذه الثغرة الكامنة فى أساسات الدولة العربية " الحبيطة " اكتسبت التيارات السلفية أقتنعها ، وأكاد أقول شرعيتها ، شرعية ملء المسافة بين الدولة والمجتمع ، وبين الدولة ونفسها ، وبين المجتمع ونفسه . الشرعية المسروقة من " الثورة الثقافية " الفاتية والمغبية .

ومعنى ذلك أن السلفية الراديكالية باقية بقاء العنصرية النفطية والوحدة الانفصالية ، ولكن قوى التغيير العقلانى العلمانى الديمقراطى باقية هى الأخرى بقاء المشروع والحلم الحضارى الذى نتسبب به إلى الإنسانية المعاصرة ونشارك فى بناء المستقبل البشرى من داخله وليس فى مواجهته .

إنه صراع وجودنا بالذات ، فالبديل الوحيد هو الإنقراض .

مؤلفات

الدكتور غالى شكرى

- (١) سلامه موسى وأزمة الضمير العربى .
- الطبعة الأولى - مكتبة الخانجي - القاهرة ١٩٦٢ .
- الطبعة الثانية - المكتبة العصرية - بيروت ١٩٦٥ .
- الطبعة الثالثة - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٥ .
- الطبعة الرابعة - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٣ .
(٢) أزمة الجنس فى القصة العربية .
- الطبعة الأولى - دار الآداب - بيروت - ١٩٦٢ .
- الطبعة الثانية - دار الكاتب العربى - القاهرة ١٩٦٧ .
- الطبعة الثالثة - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ .
- الطبعة الرابعة - دار الشروق - القاهرة ١٩٩١ .
(٣) المنتمى - دراسة فى أدب نجيب محفوظ .
- الطبعة الأولى - مكتبة الزنارى - القاهرة ١٩٦٤ .
- الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩ .

- الطبعة الثالثة - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٢ .
- الطبعة الرابعة - مكتبة مبدولى - القاهرة ١٩٨٧ .
- الطبعة الخامسة - مكتبة أخبار اليوم - القاهرة ١٩٨٨ .
- (٤) ثورة المعتزل - دراسة في أدب توفيق الحكيم .
- الطبعة الأولى - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٦ .
- الطبعة الثانية - دار ابن خلدون - بيروت ١٩٧٦ .
- الطبعة الثالثة - دار الأفاق الجديدة بيروت ١٩٨٢ .
- (٥) ماذا أضافوا إلى ضمير العصر ؟
- الطبعة الأولى - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٧ .
- (٦) أمريكا والحرب الفكرية .
- الطبعة الأولى - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٨ .
- (٧) شعرنا الحديث ... إلى أين ؟
- الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٨ .
- الطبعة الثانية - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ .
- الطبعة الثالثة - دار الشروق - القاهرة ١٩٩١ .
- (٨) أدب المقاومة .
- الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٠ .
- الطبعة الثانية - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٩ .
- (٩) مذكرات ثقافة تحتضر .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٠ .
- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٤ .

- (١٠) معنى المساة فى الرواية العربية .
- الجزء الأول - الرواية العربية فى رحلة العذاب .
- الطبعة الأولى - عالم الكتب - القاهرة ١٩٧١ .
- الطبعة الثانية - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٠ .
(١١) العنقاء الجديدة صراع الأجيال فى الألب المعاصر .
- الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٧١ .
- الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧ .
(١٢) ذكريات الجيل المضائع .
- الطبعة الأولى - وزارة الإعلام العراقية - بغداد ١٩٧٢ .
- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٤ .
(١٣) ثقافتنا بين نعم ولا .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٢ .
- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٤ .
- الطبعة الثالثة - الثقافة الجماهيرية - القاهرة .
(١٤) التراث والثورة .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٣ .
- الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٩ .
- الطبعة الثالثة - دار الثقافة الجديدة " تحت الطبع " .
(١٥) عروبة مصر وإمتحان التاريخ .
- الطبعة الأولى - دار العونة - بيروت ١٩٧٤ .
- الطبعة الثانية - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨١ .

- (١٦) ماذا يبقى من طه حسين ؟
 - الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر (دار المتوسط)
 بيروت ١٩٧٤ .
- الطبعة الثانية - المؤسسة العربية (دار المتوسط) بيروت ١٩٧٥ .
- (١٧) من الأرشيف السري للثقافة المصرية .
 - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٥ .
- (١٨) عرس الدم في لبنان .
 - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٦ .
- (١٩) غادة السمان بلا اجنحة .
 - الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧ .
 - الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٩ .
 - الطبعة الثالثة - دار الطليعة - بيروت ١٩٩٠ .
- (٢٠) يوم طويل في حياة قصيرة .
 - الطبعة الأولى - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ .
- (٢١) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث .
 - الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٨ .
 - الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٢ .
 - الطبعة الثالثة - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٢ .
 - الطبعة الرابعة - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٢ .
- (٢٢) الثورة المضادة في مصر .
 - الطبعة العربية الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٧ .
 - الطبعة العربية الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٣ .

- الطبعة الثالثة - كتاب الأعمالي - القاهرة ١٩٨٧ .
- الطبعة الفرنسية الأولى - دار لوبسكومور - باريس ١٩٧٩ .
- الطبعة الإنجليزية الأولى - دار زد - لندن ١٩٨١ .
- (٢٣) الماركسية والأدب .
- الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٩ .
- (٢٤) اعترافات الزمن الخائب .
- الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٩ .
- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٢ .
- (٢٥) انهم يرقصون ليلة رأس السنة .
- الطبعة الأولى - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٠ .
- (٢٦) محاورات اليوم السابع .
- دراسات عن مصر في الأدب العربي الحديث .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٠ .
- (٢٧) البجعة تودع الصياد .
- الطبعة الأولى - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨١ .
- (٢٨) دفاع عن النقد - خلفية سوسيولوجية .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨١ .
- الطبعة الثانية - دار الفكر - القاهرة " تمت الطبع "
- (٢٩) محمد مندور ، الناقد والمنهج .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨١ .

(٣٠) بلاغ إلى الراى العام

- الطبعة الأولى - دار أخبار اليوم - القاهرة ١٩٨٨ .

(٣١) ديكتاتورية التخلف العربى

١ - مقدمة فى تاصيل سوسىولوجيا المعرفة

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٦ .

(٣٢) الثقافة العربية فى تونس - الفكر والمجتمع .

- الطبعة الأولى - الدار التونسية للنشر - تونس ١٩٨٦ .

(٣٣) مواويل الليلة الكبيرة - رواية.

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٥ .

- الطبعة الثانية - الدار التونسية - تونس ١٩٨٦ .

(٣٤) - مرآة المنفى - اسئلة فى ثقافة النفط والحرب .

- الطبعة الأولى - دار رياض الرئيس للنشر - لندن ١٩٨٩ .

(٣٥) برج بابل - النقد والحدائث الشريفة .

- الطبعة الأولى - دار رياض الرئيس للنشر - لندن ١٩٨٩ .

(٣٦) اقواس الهزيمة - وعى النخبة بين المعرفة والسلطة .

- الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة ١٩٨٩ .

(٣٧) اقنعة الإرهاب - البحث عن علمانية جديدة .

- الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات - القاهرة ١٩٩٠ .

- الطبعة الثانية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٢ .

(٣٨) نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل .

- الطبعة الأولى - الهيئة العامة للإستعلامات - القاهرة ١٩٨٨ .

- الطبعة الثانية - دار الفارابي - بيروت ١٩٩٠ .

(٣٩) توفيق الحكيم - الجيل والطبقة والرؤيا .

- الطبعة الأولى - دار الفارابي - بيروت " تحت الطبع " .

(٤٠) الألباط في وطن متغير .

- الطبعة الأولى - كتاب الأمل - القاهرة ١٩٩٠ .

- الطبعة الثانية - دار الشروق - القاهرة ١٩٩١ .

مترجمات

انب المقاومة في فيتنام .

- وزارة الثقافة السورية - دمشق ١٩٦٩ .

فهرس

٧	* برولوج
١٥	* مقدمة
٣٥	* مدخل : العرب بين الدين والسياسة
٧١	* القسم الاول : السلطة بين السلفية والعلمانية
٧٣	١ - الإنتقلاب على الإصلاح الدينى
٩١	٢ - شرعيتان تتصارعان على الحكم
١١٩	٣ - السلفية والعلمانية
١٥٥	٤ - البحث عن علمانية جديده
١٨١	* القسم الثانى : القومية بين الطائفية والعنصرية
١٨٣	١ - عروية النخبة المصرية
٢٠٧	٢ - ليس بحثا عن هوية
٢٢٣	٣ - لا للحزب القبطى فى مصر
٢٤٣	٤ - المسيحيون والعروية : من يدفع الثمن
٢٥٣	٥ - ارهاب التطبيع وتطبيع الارهاب
٢٨١	* القسم الثالث : الثقافة بين الإبداع والقمع
٢٨٣	١ - من لا يقتل ليوسا ؟
٢٩٧	٢ - محاكم التفتيش والثقافة المضادة
٣٠٧	٣ - سلمان رشدى : هل يقتل نجيب محفوظ ؟
٣٣١	٤ - سلمان رشدى : هل يقتل نجيب محفوظ ؟
٣٤٧	* القسم الرابع : الطائفية هاوية العقل
٣٤٩	١ - اساطير مصطفى محمود
٣٩٣	٢ - حصان طرواده المسيحى فى مصر
٤٣٣	٣ - تهويد المسيحية
٤٤١	٤ - العلمانية الملعونة
٤٦٥	٥ - ثقافة الوحدة الوطنية
٤٨١	* خاتمه

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٧٨٧٩ / ١٩٩٢

ISBN 977 - 01 - 3139 - 3



في هذا الكتاب يقوم الدكتور غالي شكوي بتحليل
 المرحلة السالفة الماضية ، والتكوين العنصر القلبي
 والذاتية التي شملت الدول العرب المختلفة خلال السنوات
 الأخيرة بدءاً من أوائل السبعينات ، حيث توارت وتقاطعت
 القوى المتنافسة ، والانتفاخ ، والهدوء ، وحرب الخليج
 وحرب الخليج ، وكان من نتائج ذلك أن تعددت التوجهات
 الإقليميات ، والعنصرية ، وتعددت المنطقة العربية
 المتحول إلى دوليات عربية ، وهي التحول الذي
 يلزم منها أنما إسرائيل وأندادها استراتيجياً ليران .
 ويعتقد المؤلف أن بحته مبدأ الحوار ، إلا أن آراء
 وأشار تعالى أبو الجهد ، وأطرق استعري وطهري مويط
 وسعيد العثماني ، وميلاد ، ومحمود الراعي ، وبرهان
 عوف ، وأمن كامل وفرج نوده ، ومنازل الدين ، و
 وأبو الأعلى المودودي ، والعبد المودودي ، وسعيد قطب ، وشكري
 مصطفى ، وحسن البنا ، وميشال عيسى ، والهي مؤلفا ونجيب
 مصطفى ، وحسني محمود ، ومحمد شامة .
 ويعتقد المؤلف كذلك على رصد وتقييم ، والنتيجة ،
 التمرجية للأشكاليات المثارة تطبيقاً للمؤلفات ، والتمثيلية
 والتقييمية مع إسرائيل ، ولقيام إسرائيل الحديثة .